Gramática de la multitud

Para un análisis de las formas de vida contemporáneas

Paolo Virno

traficantes de sueños
mapas



Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación
(si estás fuera de España a través de PayPal),
suscribirte a la editorial
o escribirnos un mail

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 7

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

1ª edición:
Diciembre de 2003
Título:
Gramática de la multitud
Autor:
Paolo Virno
Traducción:
Adriana Gómez (Gramática de la multitud)
Juan Domingo Estop (introducción)
Miguel Santucho (entrevista a Paolo Virno)
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños.
Edición:
Traficantes de Sueños
C\Hortaleza 19, 1º drcha.
28004 Madrid. Tlf: 915320928
e-mail:editorial@traficantes.net
http://traficantes.net
Impresión:
Queimada Gráficas.
C\. Salitre, 15 28012, Madrid
tlf: 915305211
ISBN: 84-932982-6
Depósito legal:

Gramática de la multitud

Para un análisis de las formas de vida contemporáneas

Paolo Virno

traducción:
Adriana Gómez
Juan Domingo Estop
Miguel Santucho

traficantes de sueños
mapas

índice

Nota del editor **13**

Introducción a la edición en castellano **15**

Prefacio: Pueblo *vs* multitud: Hobbes y Spinoza **21**

La pluralidad exorcizada:
lo «privado» y lo «individual» 24
Tres aproximaciones a los muchos 26

1. Temores y reparos **29**

Más allá del par miedo/angustia 29
Lugares comunes y *general intellect* 34
Publicidad sin esfera pública 40
¿Qué Uno para los Muchos? 42

2. Trabajo, acción e intelecto **47**

Yuxtaposición entre *poiesis* y *praxis* 49
El virtuosismo. De Aristóteles a Glenn Gould 50
El hablante como artista ejecutante 54
Industria cultural: anticipación y paradigma 56
El lenguaje en escena 59
Virtuosismo en el trabajo 62
El intelecto como partitura 64
Razón de Estado y éxodo 68

3. La multitud como subjetividad **75**
El principio de individuación 76
Un concepto equívoco: la biopolítica 82
Las tonalidades emotivas de la multitud 87
Las habladurías y la avidez de novedades 92

4. Diez tesis sobre la multitud y el capitalismo postfordista **101**

Apéndice: General Intellect, éxodo, multitud.
Entrevista a Paolo Virno por el Colectivo Situaciones **121**

Nota del editor a la presente edición

Las páginas que siguen, bajo el título de *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, son la transcripción de un seminario realizado en enero del 2001, en el Departamento de sociología de la Universidad de Calabria. El texto ha sido rescatado de una exposición oral. Un texto anfibio, por tanto. Si bien está redactado con cuidado, de modo que sea accesible a cualquiera, conserva, sin embargo, los trazos característicos de la oralidad: elipsis, repeticiones, ciertas lagunas en la argumentación. Dicho brevemente, el autor habla *peor* de lo que resulta en este informe, pero normalmente escribe *mejor*.

La publicación de este libro en Madrid es el fruto de la colaboración con Paolo Virno y la editorial argentina Colihué, de quienes hemos obtenido los permisos y la traducción, y que se pretende como una pequeña alianza editorial que propugna, ante todo, la transmisión y circulación de los saberes por encima de cualquier forma absoluta de propiedad que bloquee su difusión.

El prefacio a la presente edición estuvo originalmente escrito para la primera edición japonesa y ha sido cedido por cortesía de la editorial *Getsuyosha* y del traductor al castellano Juan Domingo Estop.

La entrevista, que acompaña y ayuda a comprender el contexto de este libro, fue realizada a Paolo Virno por Verónica Gago y Diego Sztulwark, del Colectivo argentino Situaciones, experimento de investigación militante, que colabora activamente, con sus producciones intelectuales, al enriquecimiento de la escena política y social de ese país. Esta

entrevista fue publicada por primera vez en el número 9 de la revista argentina *La escena contemporánea* (octubre de 2002) y más tarde en la revista *Archipiélago* en su número 54 (diciembre de 2002).

Introducción a la edición en castellano

ESTE PEQUEÑO LIBRO que tiene la gran suerte de ser presentado a los lectores de habla hispana, gracias a los inteligentes cuidados de la editorial Traficantes de Sueños, es una fotografía polaroid de las relaciones sociales contemporáneas: metamorfosis del trabajo, nuevos hábitos colectivos, la alternancia entre rebelión y resignación, las transformaciones a que se ve sometida la propia idea de acción política. La cámara fotográfica con la que intento retratar nuestro presente es la filosofía. Y ello por un buen motivo. Porque las formas de vida que caracterizan la «globalización» exigen, si se las quiere comprender en toda su concreción sociológica, una constelación de conceptos lógico-lingüísticos, éticos y antropológicos. La actualidad no se deja descifrar adecuadamente sin volver a cuestiones de fondo, el «ahora mismo» contingente remite al «desde siempre».

Nuestro tiempo se caracteriza por un modo de producción que moviliza en beneficio propio todas las prerrogativas fundamentales de la especie *Homo Sapiens*: facultad de lenguaje, autorreflexión, afectos, tonalidades emotivas y gustos estéticos, carencia de instintos especializados, adaptación a lo imprevisto, familiaridad con lo posible. Nos encontramos en una situación histórica que permite, por primera vez, una completa superposición de algunas categorías sociológicas —por ejemplo, las de *flexibilidad* y de *formación permanente*— y determinados conceptos biológicos —por ejemplo, el de *neotenia*, esto es de persistencia crónica de los estados infantiles incluso en la edad adulta. Podría decirse que lo que los filósofos han llamado tradicionalmente «naturaleza humana», lejos de quedarse en un

remoto presupuesto, en mero fondo de la praxis social, se ha convertido en el principal recurso del capitalismo postfordista. Por eso el capitalismo postfordista merece e incluso exige un análisis filosófico. Por ello se hace hoy enteramente inteligible una célebre frase de Hegel: «La filosofía es el intento de asir el propio tiempo con el pensamiento».

Me parece que el principal aspecto de la sociedad globalizada, aquél del que derivan todos los demás, es la simbiosis entre lenguaje y trabajo. En el pasado, en la época de la manufactura y posteriormente durante el largo apogeo de la fábrica fordista, la actividad era muda. Quien trabajaba estaba callado. La producción constituía una cadena silenciosa en la que se daba tan sólo una relación mecánica y exterior entre antecedente y consiguiente, mientras quedaba excluida toda correlación interactiva entre simultáneos. El trabajo vivo, como apéndice del sistema de las máquinas obedecía a la causalidad natural a fin de utilizar su potencia: es lo que Hegel denomina la «astucia» del trabajo. Y la astucia, como bien se sabe, es taciturna. En la metrópolis postfordista, por el contrario, el proceso de trabajo material se puede describir empíricamente como conjunto de actos lingüísticos, secuencia de aserciones, interacción simbólica. En parte, porque la actividad del trabajo vivo se sitúa ahora al lado del sistema de las máquinas, con tareas de regulación, vigilancia y coordinación. Pero sobre todo porque el proceso productivo tiene como «materia prima» el saber, la información, la cultura, la relaciones sociales.

El que trabaja es —*debe ser*— locuaz. La célebre oposición establecida por Habermas entre «acción instrumental» y «acción comunicativa» —o trabajo e interacción— queda radicalmente impugnada por el modo de producción postfordista. La «acción comunicativa» no tiene ya su ámbito exclusivo en las relaciones ético-culturales y en la política. Por el contrario, la palabra dialógica existe en el corazón mismo de la producción capitalista. El trabajo es interacción.

Por consiguiente, para comprender de verdad la praxis del trabajo postfordista, hay que referirse cada vez más a los lingüistas y filósofos del lenguaje, por ejemplo a Saussure y Wittgenstein. Incluso si estos autores se han desinteresado en cierta medida de las relaciones sociales de producción, sin embargo, al haber elaborado teorías e imágenes del lenguaje, tienen más cosas que enseñar respecto a la «fábrica locuaz» que los sociólogos profesionales.

Que el trabajo coincida con la comunicación lingüística no atenúa sino que más bien radicaliza las antinomias del modo de producción dominante. Por un lado, la actividad laboral cada vez puede medirse menos basándose en unidades abstractas de tiempo, ya que incluye aspectos que hasta ayer mismo pertenecían a la esfera del conocimiento, del ethos, de la emotividad. Por otro lado, sin embargo, el tiempo de trabajo sigue siendo la medida socialmente vigente. De tal modo que los multples «juegos lingüísticos», incluso los más excéntricos, están siempre a punto de figurar como nuevas «tareas» o requisitos exigibles para la realización de las antiguas tareas. Precisamente en un momento como el de hoy, en que el trabajo asalariado podría suprimirse al presentarse como un coste social excesivo, todos los aspectos de la experiencia quedan incluidos en su horizonte. El lenguaje es, a la vez, el terreno del conflicto y lo que está en juego. Libertad de lenguaje y abolición del trabajo sometido a un patrón son hoy sinónimos.

Dos viejos amigos, Michael Hardt y Toni Negri en su libro *Imperio*[1] aceptan la tesis del carácter lingüístico-cognitivo del trabajo contemporáneo. Pero objetan, con algo de precipitación, que el lenguaje no es todo. ¡Existe el cuerpo, qué caramba! El cuerpo vivo, con sus deseos, sus impulsos y sus afectos. ¿Cómo no tener en cuenta el cuerpo cuando se discute sobre el actual proceso productivo y sobre los movimientos de revuelta que empiezan a sacudirlo desde su interior? Limitándome a subrayar la centralidad del pensamiento verbal, yo habría perdido de vista el carácter «biopolítico» del trabajo postfordista, esto es la implicación en éste de la «vida» como tal. Esto es lo que objetan de manera general Hardt y Negri. Creo que mis dos amigos han entendido mal el aspecto esencial. Decir «lenguaje» significa decir cuerpo y vida específicamente humanos. Es muy idealista, por su parte, contraponer a la fisicidad de la carne una mente lingüística reducida no se sabe por qué a algo exangüe e impalpable. ¿Por qué consentir un descarado dualismo cristiano —alma y cuerpo— o cartesiano —*res extensa* y *res cogitans*? ¿No sería mejor una pizca de materialismo? El discurso verbal es voz, boca, tráquea, pulmones, respiración. Metáforas, juegos de palabras, órdenes, oraciones, cálculos, frases de amor son

---

1. T. Negri y M. Hardt, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.

manifestaciones biológicas de nuestro organismo corpóreo. El lenguaje plasma de pies a cabeza las percepciones más inmediatas, el placer y el dolor, el tejido de las pasiones. Numerosas sensaciones y muchos deseos son tan sólo concebibles basándose en proposiciones. A todos los efectos somos *animales lingüísticos*. Narrar, conmover, mentir, calcular, negar, formular hipótesis, elegir: de eso es de lo que está hecha la historia natural de nuestra especie. El capitalismo postfordista y los movimientos de lucha global ponen de manifiesto, de maneras enfrentadas, esta historia natural. Antes de hablar —en orden de tiempo y de importancia—, de «biopolítica» habría que poner a punto una biolingüística.

Por otra parte, como intento mostrar también en este libro, el concepto de biopolítica se presta a demasiados equívocos. ¿Qué significa «biopolítica»? Gobierno de la vida: de la vida como tal, sin más cualificaciones. De acuerdo, pero este gobierno de la vida, ¿a qué obedece? Me parece que Giorgio Agamben se equivoca en su *Homo Sacer*[2] o cuando hace de la biopolítica un rasgo invariable de la soberanía estatal, válido tanto para el derecho romano arcáico como para el campo de concentración nazi. Por un lado, creo que el gobierno de la vida es un fenómeno estrechamente vinculado al capitalismo moderno; por otro, y esto es lo más importante, creo que este gobierno es tan sólo *efecto* de otro hecho que es realmente fundamental: la existencia de la mercancía fuerza de trabajo. Fuerza de trabajo, como se sabe, no es el trabajo realmente realizado, sino la simple potencia de trabajar. Un antiguo concepto filosófico, el de potencia, se ha hecho central en el plano económico-sociológico cuando se vende y se compra una capacidad de producir aún no aplicada. Ahora bien, la potencia no tiene una realidad material propia. Por más que sea la mercancía estratégica, no tiene la consistencia autónoma de una cosa. La potencia, siendo de por sí aún irreal, es inseparable del cuerpo vivo del trabajador. Por ello, obsérvese, y sólo por ello, el capitalismo se hace «biopolítico». Se hace cargo de la «vida desnuda» porque el organismo biológico es el sustrato de lo que realmente cuenta: la fuerza de trabajo, la potencia psicofísica de producir, la facultad carnal de pensar/hablar. Si se pierde de vista este nexo, se hace

2. G. Agamben, *Homo Sacer*, Valencia, Pre-Textos, 1999.

de la biopolítica una mitología charlatana. Una mitología que termina olvidándose tanto de la biología como de la política.

El libro está dedicado al concepto de multitud. Como ocurre con todos los conceptos de la filosofía política, también el de «multitud» queda indeterminado mientras no se indique el polo opuesto. Considero que «multitud», lejos de ser un colorido sinónimo de «masas» sea el contrario de «pueblo». Si existe multitud, no hay pueblo; si existe pueblo, no hay multitud. Esta es, para bien o para mal, mi contribución específica a la definición de este concepto.

Inútil anticipar aquí los argumentos que el libro expone con detalle. Baste una única advertencia. Multitud significa «muchos», pluralidad, conjunto de singularidades que actúan concertadamente en la esfera pública sin confiarse a ese «monopolio de la decisión política» que es el Estado —a diferencia del «pueblo», que converge en el Estado. Los «muchos» son, hoy los trabajadores postfordistas. Por lo tanto, aquellos que, al trabajar, recurren a todas las facultades genéricamente humanas, y en primer lugar, a la facultad de lenguaje. Estas facultades son comunes y compartidas. Sería un error, por lo tanto, creer que la multitud sea un torbellino de esquirlas particulares. Se trata de otra cosa. Mientras que para el pueblo la universalidad es una promesa, esto es un fin, para la multitud la universalidad es una premisa, éste es el punto de partida inmediato. El universal-promesa se confunde con la síntesis estatal, el universal-premisa es el lenguaje. A los ojos de la multitud lingüística, el Estado se parece a una banda de los suburbios: a veces feroz, siempre marginal.

La multitud no es el enésimo «sujeto revolucionario» que haya que aclamar como hacen los grupos de hinchas futbolísticos desde las gradas de un estadio. Sólo un Cándido postmoderno puede creer que éste sea «el mejor de los mundos posibles». No, la multitud es un modo de ser abierto a desarrollos contradictorios: rebelión o servidumbre, esfera pública finalmente no estatal o base de masas de gobiernos autoritarios, abolición del trabajo sometido a un patrón o «flexibilidad» sin límites. La multitud es el modo de ser que corresponde al postfordismo y al «general intellect»: un punto de partida, inevitable pero ambivalente.

Prefacio

Pueblo *vs*. Multitud: Hobbes y Spinoza

Entiendo que el concepto de «multitud», en oposición a aquel más familiar de «pueblo», es un instrumento decisivo para toda reflexión que intente abordar la esfera pública contemporánea. Es necesario tener presente que la alternativa «pueblo» /«multitud» estuvo en el centro de las controversias prácticas —fundación de los Estados centrales modernos, guerras de religión, etcétera— y teórico-filosóficas del siglo XVII. Estos dos conceptos en lucha, forjados en el fuego de contrastes agudísimos, jugaron un papel de fundamental importancia en la definición de las categorías político-sociales de la modernidad. Finalmente fue la noción de «pueblo» la que prevaleció. El término que se llevó la peor parte, el perdedor, ha sido el concepto de «multitud». Para describir las formas de la vida en sociedad y el espíritu público de los grandes Estados recién constituidos, ya no se habló más de multitud sino de pueblo. Resta preguntarse si hoy, al final de un largo ciclo, no se reabre aquella antigua disputa; si ahora, cuando la teoría política de la modernidad padece una crisis profunda, la noción que hasta hoy estaba derrotada no muestra una extraordinaria vitalidad, tomándose así una clamorosa revancha.

Las dos polaridades, pueblo y multitud, tienen como padres putativos a Hobbes y Spinoza. Para Spinoza, el concepto de *multitud* indica una *pluralidad que persiste como tal* en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes —comunitarios—, sin converger en un Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto.

Multitud es la forma de existencia social y política de los muchos en tanto muchos: forma permanente, no episódica o intersticial. Para Spinoza, la *multitud* es la base, el fundamento de las libertades civiles.[1]

Hobbes *detesta* —uso deliberadamente un término pasional, poco científico— la multitud; arremete contra ella. En la existencia social y política de los muchos en tanto muchos, en la pluralidad que no converge en una unidad sintética, él percibe el máximo peligro para el «supremo imperio», esto es, para aquel *monopolio de la decisión política* que es el Estado. El mejor modo para comprender el alcance de un concepto —multitud en nuestro caso— es examinarlo con los ojos de quien lo ha combatido con tenacidad. Nadie se esfuerza más en recoger todas las implicaciones y los matices de un concepto que, precisamente, aquel que desea expulsarlo del horizonte teórico y práctico.

Antes de exponer brevemente el modo en que Hobbes describe su detestada multitud, conviene precisar el objetivo que se persigue con este trabajo. Quisiera demostrar que la categoría de multitud —tal como ha sido retratada por su enemigo jurado, Hobbes— ayuda a explicar un cierto número de comportamientos sociales contemporáneos. Después de los siglos del «pueblo» y por lo tanto del Estado —Estado-nación, Estado centralizado, etcétera—, vuelve al fin a manifestarse la polaridad opuesta, que había sido abolida en los albores de la modernidad. ¿La multitud como último grito de la teoría social, política y filosófica? Quizás. Toda una gama de fenómenos observables —juegos lingüísticos, formas de vida, propensiones éticas, caracteres salientes de la producción material contemporánea, etcétera— resulta poco comprensible si no se parte del modo de ser de los muchos. Para indagar en este modo de ser es preciso recurrir a instrumentos conceptuales variados: antropología, filosofía del lenguaje, crítica de la economía política, reflexión ética. Es preciso circunnavegar el continente-multitud, cambiando varias veces el ángulo de perspectiva.

Dicho esto, veamos brevemente la manera en que Hobbes describe, como un adversario perspicaz, el modo de ser de los

---

1. Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Alianza Editorial, 1986 [1677]

«muchos». Para Hobbes, la confrontación política decisiva es aquella que se da entre la multitud y el pueblo. La esfera pública moderna puede tener sólo uno de ellos como centro de gravedad. La guerra civil, siempre amenazante, tiene su forma lógica en esta alternativa. El concepto de pueblo, al decir de Hobbes, está estrechamente ligado a la existencia del Estado; más aún, es una reverberación del Estado, un reflejo. Si hay Estado, entonces hay pueblo. En ausencia de un Estado, no existe el pueblo. En el libro *De Cive*, donde Hobbes se extiende largo y tendido sobre los horrores de la multitud, se lee: «El pueblo es algo que tiene que ver con lo *uno*, tiene una voluntad *única* y por ende se le puede atribuir una voluntad *única*».[2]

La multitud, para Hobbes, es inherente al «estado de naturaleza», es decir, a aquello que precede la institución del «cuerpo político». Pero el lejano antecedente puede resurgir, como un «destituido» que regresa para hacerse valer, en las crisis que sacuden cada tanto la soberanía estatal. Antes que el Estado estaban los muchos, después de la instauración del Estado adviene el pueblo-Uno, dotado de una voluntad única. La multitud, según Hobbes, rehuye de la unidad política, es refractaria a la obediencia, no establece pactos durables, no consigue jamás el *estatuto* de persona jurídica porque nunca transfiere los propios derechos naturales al soberano. La multitud inhibe esta «transferencia» por su propio modo de ser —por su carácter plural— y de actuar. Hobbes, que era un gran escritor, subraya con admirable y lapidaria prosa el hecho de que la multitud sea antiestatal y, por esto mismo, antipopular: «Los ciudadanos, en tanto se rebelan ante el Estado, son la multitud contra el pueblo» (*ibídem*). La contraposición entre los dos conceptos es aquí llevada al extremo: si hay pueblo, ninguna multitud; si hay multitud, ningún pueblo. Para Hobbes y para los apologistas de la soberanía estatal del 1600, «multitud» es un concepto-límite, puramente negativo: coincide, por lo tanto, con los peligros que gravitan sobre la estatalidad, es el detritus que cada tanto puede obstaculizar la marcha de la «gran máquina». Un concepto negativo, la multitud: aquello que no se

2. Hobbes, *De cive*, 1642, XII, 8; trad. esp., *Del ciudadano*, Madrid, Tecnos, 1987.

avino a devenir pueblo, aquello que contradice virtualmente el monopolio estatal de la decisión política. Es, en suma, una regurgitación del «estado de naturaleza» en la sociedad civil.

La pluralidad exorcizada: lo «privado» y lo «individual»

¿Cómo ha sobrevivido la multitud a la creación de los Estados centrales? ¿En qué formas disimuladas y raquíticas ha dado señas de sí después de la plena afirmación del moderno concepto de soberanía? ¿Dónde se advierte su eco? Estilizando al extremo la cuestión, intentemos identificar los modos en los cuales han sido concebidos los muchos en tanto muchos en el pensamiento liberal y en el pensamiento social-demócrata —es decir, en tradiciones políticas que han tenido su indiscutible punto de referencia en la unidad del pueblo.

En el pensamiento liberal, la inquietud provocada por los «muchos» es domesticada mediante el recurso al par público-privado. La multitud, que es la antípoda del pueblo, toma el semblante un poco fantasmagórico y mortificante de lo así llamado privado. Es decir: inclusive la díada público-privado, antes de devenir obvia, se ha forjado entre lágrimas y sangre en mil contiendas teóricas y prácticas; lo cual ha producido un resultado complejo. ¿Algo hay más normal para nosotros que hablar de experiencia pública y experiencia privada? Pero esta duplicidad, esta bifurcación, no siempre se dio por descontada. Esa obviedad fallida nos interesa porque hoy, acaso, estamos en un nuevo siglo XVII, es decir en una época en la cual las viejas categorías explotan y es preciso acuñar otras nuevas. Muchos conceptos que parecían extravagantes e inusuales —la noción de democracia no representativa, por ejemplo— ya tienden, quizás, a urdir un nuevo sentido común, aspirando a su vez a devenir ellas también «obvias». Pero volvamos al camino que habíamos empezado a trazar. «Privado» no significa solamente algo personal, que tiene que ver con la interioridad de Fulano o Mengano; privado significa ante todo «privo», desprovisto, desposeído: privado de voz, privado de presencia pública. En el pensamiento liberal la multitud sobrevive como dimensión privada. Los muchos no tienen rostro y están lejos de la esfera de los asuntos comunes.

¿Dónde encontramos un eco de la arcaica multitud en el pensamiento social-demócrata? Tal vez en la dupla colectivo-individual. O mejor, en el segundo término, en la dimensión individual. El pueblo es lo colectivo; la multitud está ensombrecida por la presunta impotencia, cuando no por la incontrolable intranquilidad o agitación, de los individuos singulares. El individuo es aquel resto no influyente de divisiones y multiplicaciones que se realizan lejos de él. En aquello que tiene propiamente de singular, el individuo parece inefable. Como inefable es la multitud en la tradición social-demócrata.

Conviene aquí anticipar una convicción, que enseguida aflorará en mi discurso. Creo que en las actuales formas de vida, como también en la producción contemporánea —a condición de que no se reduzca la producción -cargada como está de *ethos*, de cultura, de interacción lingüística- al análisis econométrico, sino que se la entienda como experiencia intensa, profunda del mundo— se percibe de inmediato el hecho de que tanto la dupla público-privado como el par colectivo-individual han estallado, ya no rigen más. Aquello que estaba rígidamente subdividido, se confunde y se sobreimpone. Es difícil decir dónde termina la experiencia colectiva y dónde comienza la experiencia individual. Es difícil separar la experiencia pública de la así llamada experiencia privada. En este enturbiamiento de las líneas de frontera colapsan, o al menos devienen poco fiables, las dos categorías, la del *ciudadano* y la del *productor*, tan importantes en Rousseau, Smith, Hegel y después, ya como blanco de una polémica, en el propio Marx.

La multitud contemporánea no está compuesta ni por «ciudadanos» ni por «productores». Ocupa una región intermedia entre lo «individual» y lo «colectivo». Para ella no vale de ningún modo la distinción entre «público» y «privado». Y es justamente a causa de la disolución de estas duplas durante tanto tiempo tenidas como obvias que no se puede hablar más de un *pueblo* que converge en la unidad estatal. Para no entonar canciones desafinadas de cuño posmoderno —«lo múltiple es lo bueno; la unidad es la calamidad de la cual hay que cuidarse»—, es preciso reconocer que la multitud no se contrapone al Uno, sino que lo redetermina. Inclusive los muchos necesitan una forma de unidad, un

Uno: pero —aquí está el punto clave— esta unidad ya no es el Estado, sino el lenguaje, el intelecto, las facultades comunes del género humano. El Uno no es más una *promesa*, sino una *premisa*. La unidad no es más algo —el Estado, el soberano— hacia lo cual converger, como en el caso del pueblo, sino algo que se deja atrás, a las espaldas, como un fondo o un supuesto. Los muchos deben ser pensados como individuación de lo universal, de lo genérico, de lo común compartido. Así, simétricamente, cabe concebir un Uno que, lejos de ser algo conclusivo, sea la base que autoriza la diferenciación, aquello que consiente la existencia político-social de los *muchos* en tanto *muchos*. Digo esto sólo para subrayar que una reflexión actual sobre la categoría de multitud no soporta simplificaciones extasiadas ni resúmenes audaces, sino que ha de afrontar problemas ásperos: sobre todo el problema lógico —a reformular, no a remover— de la relación Uno/Muchos.

Tres aproximaciones a los Muchos

Las determinaciones concretas de la multitud contemporánea pueden ser enfocadas desarrollando tres bloques temáticos. El primero es muy hobbesiano: la dialéctica entre miedo y búsqueda de seguridad. Está claro que incluso el concepto de «pueblo» —en sus articulaciones propias del siglo XVII, o liberales, o social-demócratas— participa de una unidad con ciertas estrategias desarrolladas para conjurar el peligro y obtener protección. Sostendré, sin embargo, en la exposición de hoy, que las formas del temor y los correspondientes tipos de reparo a los cuales estaba conectada la noción de «pueblo» están en retirada, tanto en el plano empírico como en el plano conceptual. Prevalece, en cambio, una dialéctica temor-reparo totalmente distinta: ella define algunos comportamientos característicos de la multitud actual. Miedo-seguridad: he aquí un tornasol, una moneda de dos caras, filosófica y sociológicamente relevante, que demuestra que la figura de la multitud no es «un jardín de rosas»; y ayuda a individualizar las espinas y venenos específicos que anidan en ella. La multitud es un modo de ser, el modo de ser que hoy prevalece: pero, como todo modo de ser, es ambivalente,

contiene en sí peligro y salvación, aquiescencia y conflicto, servilismo y libertad. El punto crucial, sin embargo, es que estas posibilidades alternativas tienen una fisonomía peculiar, distinta de aquella con la cual aparecían en la constelación *pueblo/voluntad general/Estado*.

El siguiente tema, que trataré en la segunda jornada, es la relación entre el concepto de multitud y la crisis de la antiquísima tripartición de la experiencia humana en Trabajo, Política y Pensamiento. Se trata de una subdivisión propuesta por Aristóteles, retomada en el siglo XX sobre todo por Hannah Arendt, instalada hasta ayer en el sentido común. Una subdivisión que ahora, no obstante, se rompió en pedazos.

El tercer bloque temático consiste en recorrer ciertas categorías con el objeto de decir algunas cosas acerca de la subjetividad de la multitud. Examinaré sobre todo tres: el principio de individuación, las habladurías y la avidez de novedades. La primera es una austera cuestión metafísica que en los últimos tiempos ha sido injustamente dejada de lado: ¿qué es aquello que vuelve singular a una singularidad? Las otras dos tienen que ver, en cambio, con la vida cotidiana. Ha sido Heidegger quien confirió a las habladurías y a la curiosidad la dignidad de conceptos filosóficos. El modo en que yo hablaré de ellos, si bien se vale de ciertas páginas de *El ser y el tiempo*, es sustancialmente sin embargo no-heideggeriano o anti-heideggeriano.

1. *Temores y reparos*

Más allá del par miedo/angustia

La dialéctica entre temor y reparo está en el centro de la «Analítica de lo sublime», una sección de la *Crítica del juicio* de Kant.[1] Según Kant, cuando observo un terrible alud desde un lugar resguardado, me invade un placentero sentimiento de seguridad que se mezcla, no obstante, con la percepción aguda de mi indefensión. *Sublime* es, por lo tanto, este sentimiento doble, parcialmente contradictorio. Tomando como base la protección empírica que estoy usufructuando casualmente, mi situación me lleva a preguntarme qué cosa podría garantizar a mi existencia una protección absoluta y sistemática. Me pregunto qué cosa me puede salvaguardar, no ya de uno u otro peligro determinado, sino del riesgo inherente al propio estar en el mundo. ¿Dónde encontrar un reparo incondicionado? Kant responde: en el Yo moral, ya que justamente hay en él algo de no contingente, o incluso supramundano. La ley moral trascendente protege de un modo *absoluto* a mi persona, ya que coloca al valor que a ella compete por encima de la existencia finita y sus múltiples peligros. El sentimiento de lo sublime —o al menos, una de sus formas— consiste en transformar el alivio por haber encontrado un refugio ocasional en la búsqueda de la seguridad incondicionada que sólo el Yo moral puede garantizar.

1. I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft,* 1790; trad. esp. *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa calpe, 2001, Parte I, Libro II.

He mencionado a Kant por un motivo: porque él ofrece un modelo muy nítido del modo en que ha sido concebida la dialéctica temor/reparo en los últimos dos siglos. Se presenta una neta división: por una parte, un peligro particular —el alud, la mirada casi persecutoria del Ministerio del Interior, la pérdida del puesto de trabajo, etcétera; por otra, en cambio, el peligro absoluto, conectado a nuestro propio estar en el mundo. A estas dos formas de riesgo —y de temor—, corresponden dos formas de protección —y de seguridad. Frente a un peligro factual, hay remedios concretos —por ejemplo, el refugio de montaña cuando se viene un alud. El peligro absoluto reclama, en cambio, una protección con respecto al mundo en cuanto tal. Es decir: el «mundo» del animal humano no puede ser equiparado al ambiente del animal no humano, al hábitat circunscripto en el cual este último se orienta perfectamente sobre la base de instintos especializados. El mundo tiene siempre algo de *indeterminado*, está cargado de imprevistos y de sorpresas, es un contexto vital que jamás dominamos de una vez y para siempre. Por eso es fuente de una permanente inseguridad. Mientras los peligros relativos tienen «nombre y apellido», la peligrosidad absoluta no tiene un rostro preciso ni un contenido unívoco.

La distinción kantiana entre los dos tipos de riesgo y de seguridad se prolonga en la distinción, trazada por Heidegger, entre *miedo* y *angustia*. El miedo está referido a un hecho bien preciso, al mismo alud o a la desocupación; la angustia no tiene, en cambio, una causa desencadenante precisa. En las páginas de *El ser y el tiempo* de Heidegger,[2] la angustia es provocada por la simple y pura exposición al mundo, por la incertidumbre y la indecisión que caracterizan nuestra relación con él. El miedo es siempre circunscrito y nombrable; la angustia es omniabarcativa, no está conectada a ninguna ocasión particular, puede sobrevenir en cualquier momento o por oleadas. Estas dos formas de temor —miedo y angustia, precisamente— y sus correspondientes antídotos se prestan a un análisis histórico-social.

La distinción entre temor circunscrito y temor indeterminado rige allí donde existen comunidades sustanciales que

---

2. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, § 40; trad. esp. *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, 1993.

constituyen un lecho, un cauce capaz de canalizar la praxis y la experiencia colectiva. Un lecho constituido por usos y costumbres repetitivas y por eso confortables, por un *ethos* consolidado. El *miedo* se sitúa en el interior de la comunidad, en sus formas de vida y de comunicación. La *angustia* hace en cambio su aparición en aquellos que se alejan de la comunidad de pertenencia, de los hábitos compartidos, de los «juegos lingüísticos» sabidos por todos, internándose en el vasto mundo. Fuera de la comunidad, el peligro es ubicuo, impredecible, constante: en suma, angustioso. La contraparte del miedo es la seguridad que la comunidad puede, en principio, garantizar. La contraparte de la angustia —o sea, de la exposición al mundo como tal— es el reparo provisto por la experiencia religiosa.

Y bien, la línea divisoria entre miedo y angustia, temor relativo y temor absoluto, es precisamente aquello que se ha desdibujado. El concepto de «pueblo», aún con sus diversas variaciones históricas, está asociado al doble filo de la neta separación entre un «adentro» habitual y un «afuera» ignoto y hostil. El concepto de «multitud» está encadenado, en cambio, al derrumbe de tal separación. La distinción entre miedo y angustia, como aquella entre reparo relativo y reparo absoluto, ha sido desprovista de fundamento por al menos tres motivos.

El primero es que ya no se puede hablar más, razonablemente, de comunidades sustanciales. Hoy, cada impetuosa innovación no sacude formas de vidas tradicionales y repetitivas, sino que interviene sobre individuos ya habituados a no tener más costumbres y hábitos sólidos, acostumbrados a los cambios repentinos, expuestos a lo insólito y a lo imprevisto. Seres que día a día se tienen que enfrentar con una realidad en permanente cambio y renovación. No es entonces posible una efectiva distinción entre un «adentro» estable y un «afuera» incierto y hostil. La permanente transformación de las formas de vida, y el adiestramiento en afrontar lo aleatorio sin ninguna forma de contención comportan una relación directa y continua con el mundo en cuanto tal, con el contexto indeterminado de nuestra existencia.

Nos encontramos así con una completa superposición de miedo y angustia. Cuando pierdo el trabajo debo afrontar un peligro bien definido, que suscita un temor específico; pero

al mismo tiempo, este peligro factual se vuelve inmediatamente una angustia indeterminada, se confunde con una desorientación más general con respecto al mundo, se disuelve en la inseguridad absoluta en la cual recae el animal humano en tanto ser que carece de instintos especializados. Se podría argumentar: *el miedo es siempre angustiante*, el peligro circunscrito remite siempre al riesgo general del estar en el mundo. Pero si las comunidades sustanciales velaban o atenuaban la relación con el mundo, su disolución expone este vínculo a plena luz: la pérdida del puesto de trabajo, la innovación que cambia todo el tiempo las características de las tareas laborales y la soledad metropolitana provocan hoy muchos comportamientos que, hasta hace poco, estaban asociados a los terrores que advenían cuando se estaba fuera de los muros de la ciudad. Sería necesario encontrar un término, distinto tanto de «miedo» como de «angustia», un término que diera cuenta de su fusión. Se me ocurre que una posibilidad sería *perturbación ominosa*. Lo menciono nada más, pero sigo adelante porque sería demasiado largo justificar, aquí, esta elección.[3]

Pasemos a la segunda aproximación crítica. Según la representación tradicional, el miedo es un sentimiento *público*, mientras que la angustia concierne a la persona sola, aislada de su prójimo. A diferencia del miedo, provocado por un peligro que acecha virtualmente a muchos miembros de la comunidad y puede ser enfrentado gracias al socorro altruista, el extrañamiento angustioso elude la esfera pública y atañe únicamente a la así llamada interioridad del individuo. Esta forma de pensar la cuestión, sin embargo, se vuelve hoy poco razonable. En cierto modo, cabría incluso invertir los términos. Hoy, todas las formas de vida experimentan ese «no sentirse en la propia casa» que, según Heidegger, estaría en el origen de la angustia. En estos momentos no hay nada más compartido y común, en cierto sentido más *público*, que el sentimiento de «no sentirse en la propia casa». Nadie está menos aislado que aquel que advierte la pavorosa presión del mundo indeterminado. Dicho de otro modo, el sentimiento en el cual convergen

3. P. Virno, *Mondanitá. L'idea di «mondo» tra esperienza sensible e sfera pubblica*, Roma, Manifestolibri, 1994.

miedo y angustia es en estos momentos un asunto de muchos. Se podría decir, quizá, que el «no sentirse en la propia casa» es, inclusive, un rasgo distintivo del concepto de multitud, mientras que la separación entre «adentro» y «afuera», entre el miedo y la angustia, caracterizaba la idea hobbesiana —y no sólo hobbesiana— de pueblo. El pueblo es uno porque la comunidad sustancial coopera para atenuar o sedar los miedos que provienen de peligros circunscritos. La multitud, en cambio, se mancomuna —se pone en común— por el riesgo que deriva de «no sentirse en la propia casa», de la exposición absoluta al mundo.

Tercera y última perspectiva crítica, quizá la más radical. Ella concierne a la propia pareja temor/reparo. Es errónea, desde este punto de vista, la idea según la cual *primero* sentimos un temor y sólo *después* nos las arreglamos para buscar un reparo. Está totalmente fuera de lugar un esquema del tipo estímulo/respuesta, o causa/efecto. Cabe considerar, en cambio, que la experiencia originaria es la de procurarse los reparos. Antes que nada, nos protegemos; luego, mientras estamos inmersos en esa protección, ponemos en la balanza cuáles son los peligros a los cuales nos tenemos que enfrentar. Arnold Gehlen decía que vivir es, para el animal humano, una tarea difícil, costosa, y que para hacerle frente es preciso antes que nada mitigar la desorientación provocada por el hecho de que no disponemos de un «ambiente» prefijado.[4] Es fundamental esta idea de manejarse a tientas en el propio contexto vital. Mientras buscamos el modo de orientarnos, y así salvaguardar nuestras vidas, avistamos también, a veces retrospectivamente, las diversas formas del peligro.

Hay algo más. No sólo el peligro se define a partir de la originaria búsqueda de un reparo, sino, y aquí viene el punto verdaderamente crucial, eso se manifiesta mayormente como una forma específica de reparo. El peligro, bien mirado, consiste en una horripilante estrategia de salvación —si se piensa en el culto de la «pequeña patria» étnica, por ejemplo. La dialéctica entre temor y reparo se resuelve, en último término, en la dialéctica entre formas alternativas de protección. A

---

4. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt,* 1940, pp. 60 y sg.

los *temibles reparos* se oponen *reparos de segundo grado*, capaces de actuar como antídoto frente al veneno de los primeros. Desde el punto de vista histórico y sociológico, no es difícil darse cuenta de que el mal se expresa propia y solamente como réplica horrible a la peligrosidad del mundo, como arriesgada búsqueda de protección: basta pensar en la tendencia a confiarse a un soberano —fuerte o de opereta, poco importa—, en el impulso arrasador por «hacer carrera», en la xenofobia. Se podría incluso decir que sólo es verdaderamente angustioso un cierto modo de enfrentar la angustia. Repito: es decisiva la elección que se hace entre diversas estrategias de reaseguración, la alternativa entre formas de reparo radicalmente opuestas. De allí que, dicho sea de paso, resulta necio tanto desentenderse del tema de la seguridad como —incluso todavía peor— abordarlo irreflexivamente, sin revisar en él, en algunas de sus declinaciones, el auténtico peligro.

En esta alteración de la dialéctica temor-reparo radica, en primerísimo lugar, la experiencia de la multitud contemporánea —o, si se prefiere, postfordista. Los muchos en tanto muchos son aquellos que comparten el «no sentirse en la propia casa», y que ponen esta experiencia en el centro de su praxis social y política. En otras palabras, en el modo de ser de la multitud se puede observar una continua oscilación entre diversas estrategias —a veces diametralmente opuestas— de reaseguración —oscilaciones que el «pueblo», al *encarnarse* en los Estados soberanos, no conoce.

Lugares comunes y *general intellect*

Para comprender mejor la noción contemporánea de multitud habría que analizar más a fondo cuáles son los recursos esenciales con que se puede contar para protegerse de la peligrosidad del mundo. Propongo identificar estos recursos mediante un concepto aristotélico, un concepto lingüístico —o mejor, atinente al arte de la retórica: los «lugares comunes», los *topoi koinoi*.

Cuando hoy hablamos de «lugares comunes», entendemos generalmente locuciones estereotipadas, casi privadas

de todo significado, banalidades, metáforas muertas —«tus ojos son dos luceros»—, conversaciones trilladas. Y sin embargo, no era éste el significado originario de la expresión «lugares comunes». Para Aristóteles,[5] los *topoi koinoi* son las formas lógicas y lingüísticas de valor general, como si dijéramos la estructura ósea de cada uno de nuestros discursos, aquello que permite y ordena toda enunciación particular. Esos «lugares» son *comunes* porque nadie —ni el orador refinado ni el borracho que murmura palabras sin sentido, ni el comerciante ni el político— puede dejarlos de lado. Aristóteles señala tres casos: la relación entre más y menos, la oposición entre contrarios y la categoría de reciprocidad —«yo soy su padre, él es mi hijo».

Estas categorías, como toda estructura ósea, no aparecen nunca ante la vista en cuanto tales. Son la trama de la «vida de la mente», pero eso indica precisamente que son una trama invisible. ¿Qué es lo que se da a conocer, lo que se ve, lo que aparece en nuestros discursos? Los «lugares especiales», así los llama Aristóteles —*topoi idioi*. Son los modos de decir —metáforas, jergas, alocuciones, etcétera— que pertenecen solamente a uno u otro ámbito de la vida en sociedad. «Lugares especiales» son los modos de decir/pensar que resultan apropiados en una sede de partido político, o en la iglesia, o en un aula universitaria, o entre los hinchas del Inter, y así. Es en la vida de ciudad donde el *ethos*, los hábitos compartidos se articulan por «lugares especiales», que son diversos y muchas veces inconciliables. Una cierta expresión funciona aquí pero no allí; un tipo de argumentación sirve y convence a estos interlocutores pero no a aquéllos, etcétera.

La transformación con la cual nos enfrentamos aquí puede resumirse así: hoy los «lugares especiales» del discurso y de la argumentación desaparecen y se disuelven, mientras que los «lugares comunes», o sea, las genéricas formas lógico-lingüísticas que hilvanan todos los discursos, adquieren una inmediata visibilidad. Esto significa que, para orientarnos en el mundo y protegernos de sus peligros, no podemos contar con formas de pensamiento, de razonamiento, de discurso ancladas en uno u otro contexto particular. El grupo de hinchas de fútbol, la comunidad religiosa, el partido o el

---

5. Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 1994, I, 2, 1358a.

sindicato, el puesto de trabajo: todos estos «lugares» continúan desde ya subsistiendo, pero ninguno de ellos es lo suficientemente caracterizado y caracterizante como para ofrecer una «rosa de los vientos», un criterio de orientación, una brújula fiable, una comunidad de hábitos específicos, de específicos modos de decir/pensar. En todo lugar y en cada ocasión, hablamos/pensamos del mismo modo, sobre la base de construcciones lógico-lingüísticas tan fundamentales como generales. Desaparece así toda una topografía ético-retórica. Se ponen en primer plano los «lugares comunes», esos principios básicos de la «vida de la mente»: el vínculo entre más y menos, la oposición de contrarios, las relaciones de reciprocidad, etcétera. Son ellos, y solamente ellos, los que ofrecen un criterio de orientación y, por lo tanto, un posible reparo en el curso del mundo.

Ya no más invisibles, sino, por el contrario, bien visibles y en primer plano, los «lugares comunes» son el recurso de la especie al que echa mano la multitud contemporánea. Ellos afloran en la superficie como una caja de herramientas de inmediata utilidad. ¿Qué otra cosa son los «lugares comunes» sino el núcleo fundamental de la «vida de la mente», el epicentro de aquel animal propiamente lingüístico que es el ser humano?

Se podría decir entonces que la «vida de la mente» deviene en sí misma *pública*, ya que, al no disponer más de códigos ético-comunicativos «especiales», sectoriales, se recurre a categorías generales para manejarse en las más variadas situaciones. El «no sentirse en la propia casa» y la preeminencia de los «lugares comunes» van de la mano. El intelecto como tal, el intelecto puro, deviene la brújula concreta allí donde desaparecen las comunidades sustanciales y se está continuamente expuesto al mundo. El intelecto, aun en sus funciones más enrarecidas, se presenta como aquello que tiene algo de *común* y visible. Los «lugares comunes» ya no son un trasfondo inadvertido, ya no están ocultos detrás de los diversos «lugares especiales». Son un recurso compartido al cual los «muchos» pueden echar mano en cualquier situación. La «vida de la mente» es el Uno que sostiene el modo de ser de la multitud. Insisto: el hecho de que el intelecto como tal se ponga en primer plano, que las estructuras lingüísticas más generales y abstractas devengan instrumentos para orientar la propia conducta es, según creo, una de las condiciones que definen a la multitud contemporánea.

He hablado hace poco del «intelecto público». Pero la expresión «intelecto público» contradice una larga tradición según la cual el pensamiento sería una actividad apartada y solitaria, que separa a las personas de sus prójimos, una actividad interior, privada de manifestaciones visibles, extraña al cuidado de los asuntos comunes. Dentro de esta larga tradición, según la cual la «vida de la mente» es refractaria a lo público, algunas páginas de Marx representan una excepción, ya que ponen al intelecto como algo exterior y colectivo, como un bien público. En el «Fragmento sobre las máquinas», en los *Grundrisse*,[6] Marx habla de un intelecto general, de un *general intellect*: usa el inglés para dar fuerza a la expresión, como si quisiera ponerla en cursivas. La noción de «intelecto general» puede tener diversas derivaciones: quizás es una réplica polémica a la «voluntad general» de Rousseau —no la voluntad, sino el intelecto, es aquello que mancomuna a todos los productores, según Marx—; o quizás el «intelecto general» es la reformulación materialista del concepto aristotélico de *nous poietikos* —el intelecto productivo, poiético. Pero aquí no importa la filología. Importa el carácter exterior, social, colectivo que compete a la actividad intelectual una vez que ella deviene, según Marx, el verdadero resorte de la producción de la riqueza.

A excepción de estas páginas de Marx, al intelecto siempre le han sido atribuidas las características de la reserva y de la ajenidad en relación a la esfera pública. En un escrito juvenil de Aristóteles,[7] la vida del pensador es parangonada a la vida del extranjero. El pensador debe extrañarse de su comunidad, alejarse del bullicio de la multitud, poner en sordina el rumor del ágora. Con respecto a la vida pública, a la comunidad político social, tanto el pensador como el extranjero en sentido estricto no se sienten en su propia casa. Este es un buen punto de partida para enfocar la condición de la multitud contemporánea. Un buen punto de partida para extraer algunas otras conclusiones de la analogía entre el extranjero y el pensador.

---

6. K. Marx, *Grundrisse der politischen Oekonomie*, 1939-1941; trad. esp., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI, 1997, vol 2., pp. 227-230.
7. Aristóteles, *Protreptico*, Madrid, Gredos, b43.

El ser extranjero, es decir el «no sentirse en la propia casa», es hoy una condición común a muchos, una condición ineludible y compartida. Y bien: aquellos que no se sienten como en su propia casa, para orientarse y protegerse deben recurrir a los lugares comunes, o sea, a las categorías generales del intelecto lingüístico; en tal sentido, los extranjeros son siempre pensadores. Como ven, invierto la dirección de la comparación: no es el pensador quien deviene extranjero al confrontarse con su comunidad de pertenencia, sino los extranjeros, la multitud de los «sin casa», que adquieren a la fuerza el estatuto de pensadores. Los «sin casa» no pueden más que comportarse como pensadores: no porque sepan de biología o de matemáticas, sino porque deben recurrir a las más esenciales categorías del intelecto abstracto para evitar los golpes del caso, para repararse de la contingencia y del imprevisto.

En Aristóteles, el pensador es extranjero, sí, pero provisoriamente: cuando termina de escribir la *Metafísica* puede regresar a ocuparse de los asuntos comunes. Del mismo modo, aún el extranjero entendido en sentido estricto, el espartano que llega a Atenas, es extranjero por un tiempo determinado: tarde o temprano podrá retornar a casa. En cambio, para la multitud contemporánea la condición de «no sentirse en la propia casa» es permanente e irreversible. La ausencia de una comunidad sustancial, y de los respectivos «lugares especiales», hacen a la vida del extranjero; el «no sentirse en la propia casa», el *bios xenikòs*, son experiencias ineludibles y duraderas. La multitud de los «sin casa» se confía al intelecto, a los «lugares comunes»: es, a su manera, una multitud de pensadores —aunque hayan recibido sólo educación primaria y no lean un libro ni bajo tortura.

Una observación al margen. Se habla mucho de la *puerilidad* de los comportamientos metropolitanos. Se habla de ellos con tono despectivo. Tiendo a pensar que tal desprecio es signo de necedad, y que valdría la pena preguntarse si hay algo de consistente, digamos un núcleo de verdad, en la conexión entre vida metropolitana e infancia. Quizá la infancia es la matriz ontogenética de cada sucesiva búsqueda de protección de los peligros del mundo circundante. Ejemplifica la necesidad de vencer una indecisión constitutiva, una incertidumbre originaria —indecisión e incertidumbre que a veces dan lugar a la vergüenza, sentimiento

desconocido al cachorro no humano, que sabe bien pronto cómo comportarse. El niño se protege a través de la repetición —una vez más el mismo cuento, el mismo juego, el mismo gesto. La repetición aparece allí como una estrategia defensiva o de protección ante la confrontación con los shocks causados por lo nuevo y lo imprevisto. Ahora bien, ¿no será que la experiencia del niño se ha transferido a la experiencia adulta, a los comportamientos que prevalecen en el interior de los grandes conglomerados urbanos, comportamientos descritos por Simmel, Benjamin y tantos otros? La experiencia infantil de la repetición se prolonga inclusive en la edad adulta, dado que constituye la principal forma de reparo allí donde faltan hábitos sólidos, comunidades sustanciales, un *ethos* fundante. En las sociedades tradicionales —si se quiere: en la experiencia del «pueblo»—, la repetición tan cara al niño dejaba lugar a formas de protección más complejas y articuladas: el *ethos*, es decir los usos y costumbres; los hábitos que constituían la urdimbre de las comunidades sustanciales. Ahora, en el tiempo de la multitud, esta sustitución ya no se realiza más. La repetición, lejos de ser reemplazada, perdura. Ha sido Walter Benjamin el primero que reparó en este aspecto. Él dedicó una gran atención a la infancia, al juego infantil, al amor que un niño tiene por la repetición; y al mismo tiempo vio en la reproductibilidad técnica de la obra de arte el ámbito en el cual se forjan nuevas formas de percepción.[8] Y bien, es posible que haya un nexo entre ambos aspectos. En la reproductibilidad técnica revive potenciada la instancia infantil del «una vez más», es decir, aflora nuevamente la exigencia de la repetición como reparo. La publicidad de la mente, la visibilidad de los «lugares comunes», el *general intellect* se manifiestan inclusive como repeticiones reaseguradoras. Es verdad, la multitud actual tiene algo de infantil: pero este algo es, cuanto menos, algo serio.

---

8. W. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, 1936; trad. esp., «La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica», *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 2002.

Publicidad sin esfera pública

Se ha dicho que la multitud se define por el «no sentirse en la propia casa», como también por la consiguiente familiaridad con los «lugares comunes», con el intelecto abstracto. El carácter público y compartido de la «vida de la mente» se tiñe de ambivalencia: alberga dentro de sí también posibilidades negativas, figuras temibles. El intelecto público es el tronco unitario del cual pueden brotar tanto formas de protección horrendas, como formas de protección capaces de procurar un bienestar real —en la medida en que, como se dijo, nos salvaguardan de las primeras. El intelecto público, el que corresponde a la multitud, es el punto de partida de desarrollos opuestos. El hecho de que las aptitudes fundamentales del ser humano —pensamiento, lenguaje, autorreflexión, capacidad de aprendizaje— pasen a un primer plano puede adquirir un aspecto inquietante y opresivo, o también puede dar lugar a una inédita esfera pública, a una *esfera pública no estatal*, lejana de los mitos y de los ritos de la soberanía.

Mi tesis, en extrema síntesis, es la siguiente: si la publicidad del intelecto no se articula en una esfera pública, en un espacio político en el cual los muchos puedan ocuparse de los asuntos comunes, ella puede producir efectos terroríficos. Una publicidad sin esfera pública: he aquí la versión negativa «el mal, si se quiere» en la experiencia de la multitud. Freud, en su ensayo *Lo siniestro,*[9] muestra de qué modo la potencia extrínseca del pensamiento puede adquirir el rostro de la angustia. Según él, los enfermos para quienes los pensamientos tienen poderes exteriores, prácticos, inmediatamente operativos, temen ser condicionados y dominados por los otros. Es la misma situación, por otra parte, de quien participa en una sesión espiritista, en la cual los participantes son llevados a integrarse en una suerte de fusión que parece anular todo rasgo individual. Y bien, la creencia en la «omnipotencia de los pensamientos», estudiada por Freud, o la situación-límite de la sesión espiritista, pública,

---

9. S. Freud, *Das Unheimliche*, 1919, pp. 292-293; trad. esp., *Lo siniestro. El hombre de arena*, Ed. Olañeta, 1979; también en las *Obras completas de S. Freud* publicadas por Orbis o Biblioteca Nueva.

ejemplifican muy bien la idea de publicidad sin esfera pública, la existencia de un «intelecto general» un *general intellect*, que no se articula en un espacio público.

El *general intellect*, o intelecto público, si no deviene república, esfera pública, comunidad política, multiplica locamente las formas de la sumisión. Para aclarar este punto pensemos en la producción contemporánea. Compartir aptitudes lingüísticas y cognitivas es el elemento constitutivo del proceso laboral postfordista. Todos los trabajadores entran en la producción en cuanto hablantes-pensantes. Nada que ver, digamos, con la «profesionalidad», o con el antiguo «oficio»: hablar/pensar son aptitudes genéricas del animal humano, lo contrario de cualquier especialización. Este compartir preliminar, por un lado caracteriza a los «muchos en cuanto muchos», la multitud; por otro, es la base misma de la producción actual. Compartir, en tanto requisito técnico, se opone a la división del trabajo, la contradice. Esto no significa, naturalmente, que los trabajos ya no estén divididos, parcelizados, etcétera; significa sobre todo que la segmentación de los trabajos ya no responde a criterios objetivos, «técnicos», sino que es explícitamente arbitraria, reversible, cambiante. Para el capital, lo que verdaderamente cuenta es la originaria y compartida dote lingüístico-cognitiva, dado que ella garantiza adaptabilidad, una rápida aceptación de las innovaciones, etcétera. Ahora, es evidente que el hecho de compartir genéricas dotes cognitivas y lingüísticas en el proceso de producción real no deviene esfera pública, ni deviene comunidad política, principio constitucional. ¿Qué ocurre, entonces?

La publicidad del intelecto, es decir, su carácter de cosa común, compartida, si bien por un lado elimina toda rígida división del trabajo, por el otro fomenta la *dependencia personal*. *General intellect*, fin de la división del trabajo, dependencia personal: los tres aspectos son correlativos. La publicidad del intelecto, allí donde no se articula en una esfera pública, se traduce en una proliferación incontrolada de jerarquías, tan infundadas como resistentes. La dependencia es personal en un doble sentido: en el trabajo, se depende de la persona Tal o Cual, y no de reglas emanadas de un poder anónimo y coercitivo; por otro lado, lo que es sometido es *la persona íntegra*, su más básica aptitud comunicativa y cognitiva.

Proliferación minuciosa y personalizada de jerarquías: he aquí el rostro negativo de la publicidad del intelecto. La multitud, repetimos, es un modo de ser ambivalente.

¿Qué Uno para los Muchos?

El punto de partida del presente análisis ha sido la contraposición entre «pueblo» y «multitud». De todo lo argumentado hasta aquí resulta claro que la multitud no se desembaraza del Uno, es decir de lo universal, de lo común/compartido, sino que lo redetermina. El Uno de la multitud no tiene ya nada que ver con el Uno constituido por el Estado, aquel Uno hacia el cual converge el pueblo.

El pueblo es el resultado de un movimiento centrípeto: de los individuos atomizados a la unidad del «cuerpo político», a la soberanía. El Uno es el punto final de este movimiento centrípeto. La multitud, en cambio, es el punto final de un movimiento centrífugo; del Uno a los Muchos. ¿Pero cuál es el Uno a partir del cual los muchos se diferencian y persisten como tales? No puede ser ciertamente el Estado, debe tratarse de otra forma de unidad/universalidad. Podemos retomar, ahora, un asunto que adelantamos al comienzo.

La unidad que la multitud tiene a sus espaldas es la constituida por los «lugares comunes» de la mente, por las facultades lingüístico-comunicativas comunes a la especie, por el *general intellect*. Se trata de una unidad/universalidad visiblemente heterogénea, distinta de aquella estatal. Que quede claro: las aptitudes lingüístico-comunicativas de la especie no llegan a ponerse en primer plano porque alguien decide hacerlo, sino por necesidad, porque constituyen una forma de protección en una sociedad privada de comunidades sustanciales —o sea, de «lugares especiales».

El Uno de la multitud no es, entonces, el Uno del pueblo. La multitud no converge en una *volonté générale* por un simple motivo: porque ya dispone de un *general intellect*. El intelecto público, que en el postfordismo se presenta como mero recurso productivo, puede constituir sin embargo un nuevo «principio constitucional», puede ocultar una esfera pública no estatal. Los muchos en cuanto

muchos tienen como base de sustentación, para bien y para mal, la publicidad del intelecto.

Hay ciertamente una diferencia entre la multitud contemporánea y la multitud estudiada por los filósofos políticos del siglo XVII. En los albores de la modernidad, los «muchos» coincidían con los ciudadanos de las repúblicas comunales anteriores al nacimiento de los grandes Estados nacionales. Aquellos «muchos» se valían del «derecho de resistencia», del *ius resistentiae*. Ese derecho no significa, simplemente, legítima defensa: es algo más fino y complicado. El «derecho de resistencia» consiste en hacer valer las prerrogativas de un individuo singular, o de una comunidad local, o de una corporación, contra el poder central, salvaguardando formas de vida ya afirmadas hace mucho tiempo, protegiendo costumbres ya radicadas. Se trata, por lo tanto, de defender algo positivo: es una violencia conservadora —en el buen sentido, en el sentido noble del término. Quizás el *ius resistentiae*, o sea el derecho a proteger cualquier cosa que ya existe y que es digna de persistir, es aquello en lo que más se asemejan la multitud del siglo XVII y la multitud contemporánea. Tampoco en ésta se trata de «tomar el poder», de construir un nuevo Estado, un nuevo monopolio de la decisión política, sino de defender experiencias plurales, formas de democracia no representativa, usos y costumbres no estatales. En cuanto al resto, es difícil pasar por alto las diferencias: la multitud actual tiene como presupuesto un Uno que no es menos, sino más universal que el Estado: el intelecto público, el lenguaje, los «lugares comunes» —si quieren, piensen en la Web. Todavía más, la multitud contemporánea lleva inscrita la historia del capitalismo, es decir, está ligada estrechamente a las vicisitudes de la clase obrera.

Es preciso mantener a raya el demonio de la analogía, del cortocircuito entre antiguo y modernísimo; es necesario también poner de relieve los rasgos históricamente originales de la multitud contemporánea, evitando considerarla una simple reedición de algo que ya fue. Un ejemplo: es típico de la multitud postfordista fomentar el colapso de la representación política; no como gesto anarquista, sino como búsqueda realista de nuevas formas políticas. Ya Hobbes se ponía en guardia contra la tendencia de la multitud a dotarse de organismos políticos irregulares: «Los sistemas irregulares, que

sólo son por naturaleza ligas o, algunas veces, meras agrupaciones de gente sin que les una algún designio común, ni haya obligación mutua entre sus componentes». Pero es obvio que la democracia no representativa basada en el *general intellect* es algo muy distinto de aquello contra lo que arremetía Hobbes.[10] Nada de intersticial, marginal, residual: más bien, la concreta apropiación y rearticulación del saber/poder hoy congelado en los aparatos administrativos del Estado.

Hablando de multitud, aquí nos encontramos frente a un problema complejo: tenemos que lidiar con un concepto sin historia, sin léxico, mientras que, en cambio, el de «pueblo» es un concepto completamente codificado, para el cual tenemos palabras congruentes y matices de todos los tipos y colores. Es natural que sea así. Ya he dicho que en la línea de reflexión político-filosófica del siglo XVII prevalece el «pueblo» sobre la «multitud»: así es que el «pueblo» ha inspirado y usufructuado un léxico vasto y conveniente. En cuanto a la multitud, en cambio, damos por descontado que es casi absoluta la falta de codificación, la ausencia de un vocabulario conceptual apropiado. Pero éste es un interesante desafío para filósofos y sociólogos, sobre todo para la investigación de campo. Se trata de trabajar sobre materiales concretos, examinándolos en detalle y, al mismo tiempo, extrayendo de ellos categorías teóricas. Un doble movimiento, de las cosas a las palabras y de las palabras a las cosas: esto requiere la multitud postfordista. Y es, repito, una tarea muy atractiva para mí.

Es muy cierto que «pueblo» y «multitud» son dos categorías que pertenecen más al pensamiento político —indican de hecho formas alternativas de existencia política— que a la sociología. Pero, en mi opinión, la noción de multitud es extraordinariamente fértil para comprender los modos de ser del trabajo dependiente postfordista, sobre todo algunos de los comportamientos a que da lugar y que a primera vista parecen incomprensibles. Como explicaré mejor en la próxima jornada, es precisamente una categoría del pensamiento político, en su momento desplazada del debate teórico, que representa hoy un precioso instrumento de análisis del trabajo vivo en el postfordismo. Digamos que la multitud es

10. Thomas Hobbes, *Leviathan*, cap. XXII, «De los sistemas de sujeción, políticos y privados», Madrid, Alianza, 1989 [1651], p. 208.

una categoría ambivalente: por un lado, nos habla de la producción social basada en el saber y el lenguaje; por otro, de la crisis de la forma-Estado. Y quizás entre ambas cosas hay un nexo poderoso. Carl Schmitt, un autor que ha tomado lo esencial del Estado y que ha sido acaso el mayor teórico de la política del siglo XX, en los años sesenta, ya viejo, escribió una frase amarguísima —para él—, cuyo sentido podemos sintetizar en la siguiente idea: «reaparece la multitud, desaparece el pueblo». Dice Schmitt:

> «La época de la estatalidad está llegando a su fin [...]. El Estado como modelo de unidad política, el Estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, el monopolio de la decisión política, está por ser destronado».[11]

Con un agregado importante: este monopolio de la decisión será realmente sustraído al Estado sólo si deja de una vez por todas de ser un monopolio, sólo si la multitud hace valer su carácter centrífugo.

Quisiera terminar disipando, todo lo que sea posible, un equívoco en el cual es fácil caer. Puede parecer que el advenimiento de la multitud señala el fin de la clase obrera. Puede parecer que en el universo de los «muchos» ya no hay lugar para los de mono azul, para los «iguales» que forman un «cuerpo» poco sensible al caleidoscopio de las diferencias. Este es un error torpe que le viene al dedillo a quien busca simplificar la cuestión, o a quien le gusta decir frases con efecto. La clase obrera no coincide, ni en Marx ni en la opinión de cualquier persona seria, con ciertos hábitos, ciertos usos y costumbres, etcétera. «Clase obrera» es un concepto teórico, no una foto de recuerdo: remite al sujeto que produce plusvalor absoluto o relativo. Y bien, la clase obrera contemporánea, el trabajo vivo subordinado, su cooperación cognitivo-lingüística, tiene los rasgos de la multitud, antes que los del pueblo. Ya no tiene la vocación «popular» por la estatalidad. Es decir, la noción de «multitud» no pone en crisis el concepto de clase obrera, porque este último no está ligado por definición a aquel de «pueblo». Ser multitud no

11. K. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollariem*, 1932, p. 90; trad. esp., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

impide, de hecho, producir plusvalor. Es cierto que si la clase obrera ya no responde al modo de ser del pueblo sino más bien al de la multitud, cambian muchas cosas: mentalidad, formas de la organización y del conflicto. Todo se complica. Cuánto más fácil sería decirnos que lo que viene ahora es la multitud, y que ya no habrá más clase obrera... Pero si lo que queremos es simplicidad a toda costa, mejor nos sumergimos en una botella de vino.

Por otro lado, es posible leer inclusive en Marx que la clase obrera pierde el semblante del pueblo y adquiere el de la multitud. Un solo ejemplo: piensen en las páginas del último capítulo de *El Capital*, donde Marx analiza la situación de la clase obrera en los Estados Unidos.[12] Hay allí grandes páginas sobre el Oeste americano, sobre el éxodo, sobre la iniciativa individual de los «muchos». Los obreros europeos, expulsados de sus países por epidemias, carestías, crisis económicas, van a trabajar a la costa Este de los Estados Unidos. Pero atención: se quedan allí algunos años, sólo algunos años. Luego desertan de las fábricas adentrándose en el Oeste, hacia las tierras libres. El trabajo asalariado, si bien esclavizante, se presenta como un episodio transitorio. Aunque sea por una veintena de años, los trabajadores tuvieron la posibilidad de sembrar el desorden en las férreas leyes del mercado de trabajo: abandonando las condiciones originales de trabajo asalariado, determinaron la relativa escasez de la mano de obra, y así el incremento de la paga. Marx, describiendo esta situación, ofrece un retrato bien vívido de una clase obrera que también es multitud.

---

12. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomiem*, 1867; trad. esp., *El capital. Crítica de la economía política*, México, FCE, 1972. Se refiere aquí al cap. XXV del libro I, titulado «La moderna teoría de la colonización».

2. *Trabajo, acción e intelecto*

En la conferencia anterior intenté ilustrar el modo de ser de la multitud a partir de la dialéctica miedo/reparo. Hoy quisiera discutir la clásica división de la experiencia humana en tres ámbitos fundamentales: Trabajo —o *poiesis*—, Acción política —o *praxis*— e Intelecto —o vida de la mente. El objetivo es siempre el mismo: articular y profundizar la noción de multitud.

Como recordarán, «multitud» es una categoría central del pensamiento político, y aquí la utilizaré para explicar algunas características relevantes del modo de producción postfordista. Es importante aclarar que entendemos como «modo de producción» no sólo una configuración económica particular sino un conjunto de formas de vida, una constelación social, antropológica y ética —digo ética, no moral: relativa a las costumbres, usos y hábitos, no al deber-ser. Sostengo que la multitud contemporánea tiene como marco la crisis de la subdivisión de la experiencia humana en Trabajo, Acción política e Intelecto. La multitud se afirma como modo de ser preferencial allí donde existe una yuxtaposición, o al menos una hibridación, entre ámbitos que hace no mucho tiempo atrás, aún durante la época postfordista, aparecían netamente diferenciados.

Trabajo, Acción e Intelecto: sobre el modelo de una tradición que se remonta a Aristóteles y que fue rescatada con particular pasión por Hannah Arendt,[1] esta tripartición fue

1. H. Arendt, *The Human Condition*, 1958 ; trad. esp., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998

considerada transparente, realista, casi incuestionable. Echó sólidas raíces en el sentido común, por lo cual no remite solamente a un tema filosófico, sino a un esquema ampliamente compartido. Doy un ejemplo autobiográfico. Cuando comencé a ocuparme de política, en la década de 1960, aún creía en esta subdivisión, una división que me parecía tan irrefutable como una percepción táctil o visual. No era necesario haber leído la *Ética Nicomachea* de Aristóteles para saber que trabajo, acción política y reflexión intelectual constituían tres esferas regidas por principios y criterios heterogéneos. Obviamente, la heterogeneidad no excluía la intersección: la reflexión intelectual podía aplicarse a la política; a su vez, la acción política se nutría a menudo y de buena gana de temas que se referían al ámbito de la producción, etcétera. Pero por numerosos que fueran estos cruces, Trabajo, Intelecto y Política permanecían como conceptos esencialmente distintos por motivos estructurales.

El Trabajo es el intercambio orgánico con la naturaleza, la producción de objetos nuevos, en fin, un proceso repetitivo y previsible. El Intelecto puro tiene una índole solitaria y poco llamativa: la meditación del pensador escapa a la mirada de los otros, la reflexión teórica acalla el mundo de las apariencias. Al contrario del trabajo, que manipula materiales naturales, la Acción política interviene en las relaciones sociales, tiene que ver con lo posible y también con lo imprevisto, no atesta el contexto en el que opera con un mar de objetos ulteriores sino que modifica ese mismo contexto. Al revés de la actividad intelectual, la Acción política es pública, está arrojada a la exterioridad, a la contingencia, al rumor de los «muchos»; para usar las palabras de Hannah Arendt, implica la «exposición a los ojos de los demás».[2] El concepto de Acción política emerge por oposición a los otros dos ámbitos.

Y bien, esta antigua tripartición, todavía incluida en el sentido común de la generación que debutó en la escena pública en la década de 1960, es exactamente lo que hoy se ha desmoronado. Se disolvieron los límites entre la pura actividad intelectual, la acción política y el trabajo. En particular, sostengo que el trabajo llamado postfordista absorbió muchas características típicas de la acción política. Y que

---

2. *Ibidem*, cap. V, «La acción».

esta fusión entre Política y Trabajo constituye un rasgo fisonómico clave de la multitud contemporánea.

Yuxtaposición entre *poiesis* y *praxis*

El trabajo contemporáneo incorporó muchos rasgos que antes distinguían a la experiencia política. Es decir, la *poiesis* incluyó en sí numerosos aspectos de la *praxis*. Este es el primer aspecto del que quiero ocuparme en relación con la hibridación general.

Hannah Arendt también denuncia con insistencia la caída del límite entre el trabajo y la política —allí donde no se entienda por «política» la vida de una reunión de partido sino la experiencia genéricamente humana de comenzar algo nuevo, la exposición a los ojos de los demás, una relación íntima con la contingencia y lo imprevisto. La política, según Arendt, imita al trabajo. La política del siglo XX, a su juicio, se dedicó a fabricar objetos nuevos: el Estado, el partido, la historia, etcétera. Creo que las cosas sucedieron al revés de lo que pensaba Arendt: no es la política la que tomó las formas del trabajo sino el trabajo el que adquirió las connotaciones tradicionales de la acción política. La mía es una argumentación opuesta y simétrica a la de Arendt. Sostengo que en el trabajo contemporáneo se manifiesta la «exposición a los ojos de los otros», la relación con la presencia de los demás, el inicio de procesos inéditos, la constitutiva familiaridad con la contingencia, lo imprevisto y lo posible. Sostengo que el trabajo postfordista, el trabajo que produce plusvalía, el trabajo subordinado, emplea dotes y requisitos humanos que, según la tradición secular, correspondían más bien a la acción política.

Esto explica, a mi parecer, la crisis de la política, el desprecio que rodea hoy a la *praxis* política, el descrédito en el cual se sumerge la acción. De hecho, la acción política aparece fatalmente como una duplicación superflua de la experiencia laboral, ya que esta última, aunque de manera deformada y despótica, asumió ciertos caracteres estructurales de la primera. El ámbito de la política, en su sentido estricto, calca procedimientos y estilos que lo distinguen a un tiempo del trabajo; pero, atención, los imita ofreciendo una versión

más tosca y simplista. La política ofrece una red comunicativa y un contenido cognoscitivo más pobres de los que se experimentan en el actual proceso productivo. Menos compleja que el trabajo pero muy similar a él, la acción política aparece de todas maneras como algo poco deseable.

La inclusión de ciertos aspectos estructurales de la praxis política en la producción actual nos ayuda a entender por qué la multitud postfordista es una multitud *despolitizada*. Hay ya demasiada política en el trabajo asalariado —*en cuanto* trabajo asalariado— para que la política como tal pueda gozar aún de una dignidad autónoma.

El virtuosismo. De Aristóteles a Glenn Gould

El hecho de que el proceso laboral subsuma aquello que previamente garantizaba a la Acción pública, su inconfundible perfil, puede ser iluminado por una categoría antigua pero eficaz: el *virtuosismo*.

Considerando la acepción ordinaria, el «virtuosismo» alude a las capacidades peculiares de un artista ejecutante. Es virtuoso, por ejemplo, el pianista que nos deleita con una interpretación memorable de Schubert, el bailarín experimentado, el orador persuasivo, el profesor que no aburre nunca, o el sacerdote que da sermones sugestivos. Consideremos con atención lo que caracteriza la actividad de los virtuosos, es decir, de los artistas ejecutantes. En primer lugar, la de ellos *es una actividad que se cumple —que tiene el propio fin— en sí misma*, sin objetivarse en una obra perdurable, sin depositarse en un «producto terminado», o sea un objeto que sobrevive a la interpretación. En segundo lugar, *es una actividad que exige la presencia de los otros*, que existe sólo a condición de que haya un público.

Actividad sin obra: la interpretación de un pianista o un bailarín no deja tras de sí un objeto determinado, un «resto» de la ejecución que persiste cuando ésta concluye. Una actividad que exige la presencia de los otros: la *performance* tiene sentido sólo si se puede ver o escuchar. Intuitivamente, estas dos características son correlativas: el virtuoso necesita de la presencia de un público justamente porque no produce una obra, un objeto que se vaya de gira por el mundo cuando la

actividad haya cesado. A falta de un producto específico y extrínseco, el virtuoso cuenta con los testimonios.

La categoría del virtuosismo está presente en la *Ética Nicomachea*, florece en el pensamiento político moderno —aún en el siglo XX— y ocupa un pequeño lugar en la crítica de la economía política de Marx. En la *Ética Nicomachea*, Aristóteles distingue el trabajo, o *poiesis*, de la acción política, o *praxis*, utilizando precisamente la noción de virtuosismo: el trabajo está marcado por la producción de un objeto, una obra separable de la acción; y la *praxis* está dada cuando la acción tiene el propio fin en sí misma. Aristóteles escribe:

> El fin de la producción es distinto de la producción misma, mientras que el fin de la acción no podría serlo: porque la acción [entendida como conducta ética y como acción política] tiene el fin en sí misma.[3]

Retomando implícitamente a Aristóteles, Hannah Arendt compara a los artistas intérpretes, los virtuosos, con los que se dedican a la acción política. Ella escribe:

> Las artes que no realizan ninguna «obra» tienen una gran afinidad con la política. Los artistas que las practican —bailarines, actores, músicos— necesitan de un público al que mostrar su virtuosismo, así como los hombres que actúan [políticamente] tienen necesidad de un espacio con estructura pública; y en ambos casos, la ejecución depende de la presencia de los otros.[4]

Se podría decir que toda acción política es *virtuosa*. De hecho, ésta comparte con el virtuosismo la contingencia, la ausencia de un «producto terminado», la inmediata e irreparable relación con la presencia de los demás. E inversamente, todo virtuosismo es intrínsecamente *político*. Piensen por ejemplo en el caso de Glenn Gould.[5] Este gran pianista

---

3. Aristóteles, *Etica Nicomachea*, Madrid, Gredos, 1998, VI, 1139b.
4. H. Arendt, *Between Past and Future: six Exercises in Political Thought*, 1961, p 206; trad. esp., *Entre el pasado y el futuro. Seis ejercicios de pensamiento político*, Barcelona, Península, 1998
5. G. Gould, *The Glenn Gould Reader*, 1984, pp 15-24; trad. esp., *Escritos críticos*, Turner, 1989; y M. Schneider, *Glenn gould. Piano solo. Aria et trente variations*, 1989; trad. esp., *Glenn Gould. Piano solo*, Ediciones Versal, 1990.

detestaba, paradójicamente, los rasgos distintivos de su actividad como intérprete: detestaba la exhibición en público. Durante toda su vida combatió contra la «politicidad» implícita en su actividad. A un cierto punto, Gould declaró que quería «abandonar la *vita activa*», es decir la exposición a los ojos de los otros —recuerden que *vita activa* es la denominación tradicional de la política. Para tornar apolítico su virtuosismo, trató de acercar lo más posible su actividad de artista ejecutante al trabajo propiamente dicho, que deja tras de sí productos extrínsecos. Esto significó encerrarse en un estudio de grabación y convertir la producción de discos —por otro lado, excelentes— en la «obra» Para evadir la dimensión público-política, esencial al virtuosismo, él tuvo que fingir que sus ejecuciones magistrales producían un objeto definido —independiente de la ejecución misma. Allí donde hay una obra, un producto autónomo, allí hay trabajo, no virtuosismo ni, por lo tanto, política.

También Marx habla de pianistas, oradores, bailarines, etcétera, en algunos de sus textos más significativos: en el *Capítulo VI inédito*[6] y después, en términos casi idénticos, en las *Teorías de la plusvalía*.[7] Marx distingue allí en el trabajo intelectual dos clases. Por un lado, la actividad inmaterial o mental que «resulta en mercancías que tienen una existencia independiente del productor [...] libros, cuadros, objetos de arte en general diferentes de la prestación artística de quien los escribe, pinta o crea».[8] Esta es la primera clase de trabajo intelectual. Por otro lado —escribe Marx—, se consideran todas las actividades en las que «el producto es inseparable del acto de producir»,[9] es decir, las actividades que se cumplen en sí mismas, sin objetivarse en una obra que trascienda la acción. Se trata de la misma distinción entre producción material y acción política ilustrada ya por Aristóteles. Sólo que Marx no se preocupa aquí por la acción política, sino que

---

6. K. Marx, *Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, 1933 (post), p. 83; trad. esp., *El capital. Libro I. Sexto capítulo (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, Barcelona, Siglo XXI editores, 1971.
7. K. Marx, *Theorien über den* Mehrwer, 1905 (post.), vol. I, pp. 357-358; trad. esp, *Teorías de la plusvalía*, México, FCE, 1977.
8. K. Marx, *Sechstes Kapitel. Resultate...*, op. cit., p. 83.
9. *Ibidem*.

analiza dos figuras del trabajo. Él aplica la distinción entre actividad-con-obra y actividad-sin-obra a diversos tipos de *poiesis*. La segunda clase de trabajo intelectual —las actividades en las que «el producto es inseparable del acto de producir»— comprende, según Marx, todos los trabajos que se resuelven en una ejecución virtuosa: pianistas, mayordomos, bailarines, profesores, oradores, médicos, curas, etcétera.

Ahora bien, si el trabajo intelectual que produce una obra no nos presenta demasiados problemas, el trabajo sin obra —cabalmente virtuoso— pone a Marx en un aprieto. El primer tipo de trabajo intelectual se acomoda sin duda a la definición de «trabajo productivo». ¿Y el segundo tipo? Por otro lado, para Marx, trabajo productivo no es trabajo subordinado, fatigante o humilde, sino solamente trabajo que produce plusvalía. Por supuesto que también las prestaciones virtuosas pueden producir plusvalía: la actividad del bailarín, del pianista, etcétera, si está organizada en forma capitalista, puede ser fuente de ganancias. Pero Marx está preocupado por la gran similitud entre la actividad del artista ejecutante y las tareas *serviles* que, además de ingratas y frustrantes, no producen plusvalía y, por lo tanto, ingresan en el ámbito del trabajo *improductivo*. Trabajo *servil* es aquel por el cual no se invierte *capital*, sino que se gasta un *rédito* —como en los servicios personales de un mayordomo. Los trabajadores «virtuosos», según Marx, si por un lado representan una excepción poco significativa desde el punto de vista cuantitativo, por el otro, y esto es lo que más cuenta, convergen casi siempre en el trabajo servil/improductivo. Esta convergencia es ratificada justamente por el hecho de que su actividad no da lugar a una obra independiente: allí donde falta un producto finito autónomo, no se realiza un trabajo productivo —de plusvalía. De hecho, Marx acepta la ecuación trabajo-sin-obra igual a servicios personales. En conclusión, el trabajo virtuoso es, para Marx, «trabajo asalariado que no es al mismo tiempo trabajo productivo».[10]

El virtuosismo se abre a dos alternativas: o incorpora las características estructurales de la actividad política —ausencia de una obra, exposición a la presencia de otros, contingencia, etcétera—, como sugieren Aristóteles y Hannah

10. K. Marx, *Theorien über...*, op. cit. , p. 358.

Arendt o, como supone Marx, adopta la semblanza del «trabajo asalariado que aún no es trabajo productivo». Esta bifurcación se quiebra cuando el trabajo *productivo*, en su totalidad, toma los rasgos peculiares del artista ejecutante. En el postfordismo, quien produce plusvalía se comporta —desde el punto de vista estructural, bien entendido— como un pianista, un bailarín, *es decir*, como un hombre político. En relación a la producción contemporánea, la observación de Arendt sobre la actividad de los artistas intérpretes y los hombres políticos es clara: para trabajar es necesario un «espacio con estructura pública». En el postfordismo, el Trabajo reclama un «espacio con estructura pública» y se parece a una ejecución virtuosa —sin obra. A este espacio estructurado públicamente, Marx lo llama «cooperación». Se podría decir que, a cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas sociales, la cooperación laboral introyecta la comunicación verbal, asemejándose a una *performance* virtuosa, o a un complejo de *acciones políticas*.

¿Recuerdan el famosísimo texto de Max Weber sobre la política como profesión?[11] Weber enumera una serie de dotes que distinguen al hombre político: saber poner en peligro la salud de la propia alma, lograr un equilibrio justo entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, dedicarse al objetivo, etcétera. Habría que releer este texto en relación al toyotismo, al trabajo basado en el lenguaje, a la movilización productiva de las facultades cognitivas. La sabiduría de Weber nos habla de las dotes que requiere, hoy, la producción material.

El hablante como artista ejecutante

Cada uno de nosotros es, desde siempre, un virtuoso, un artista ejecutante. A veces mediocre o tímido, pero bajo toda circunstancia virtuoso. En efecto, el modelo básico del virtuosismo, la experiencia que funda el concepto, es la *actividad del hablante*. No la actividad de un hablante sabio y elegante, sino

---

11. M. Weber, *Politik als beruf*, 1919, pp. 133-135; trad. esp., *La política como profesión*, Madrid, Espasa Calpe, 2001.

de *cualquier* hablante. El lenguaje verbal humano no es una pura herramienta o un complejo de señales instrumentales —características que son inherentes tal vez a los lenguajes de los animales no humanos, por ejemplo el de las abejas, que a través de señas coordinan la provisión de alimentos—; el lenguaje humano se cumple en sí mismo, no produce —no por regla, al menos— un «objeto» independiente de la misma enunciación.

El lenguaje es «sin obra». Toda enunciación es una prestación virtuosa. Y es tal porque, obviamente, está conectada directa o indirectamente a la presencia de los otros. El lenguaje presupone e instituye siempre el «espacio con estructura pública» del que habla Arendt. Sería bueno leer los fragmentos de la *Ética Nicomachea* que hablan de la diferencia de principio que existe entre *poiesis* —producción— y *praxis* —política— en relación con la noción de *parole* en Saussure[12] y, sobre todo, al análisis de Émile Benveniste[13] sobre la enunciación —donde por «enunciación» se entiende no el contenido de un enunciado, el «qué se dice», sino el habla como tal, el hecho mismo de hablar. De este modo se constataría que los aspectos diferenciales de la *praxis* respecto de la *poiesis* coinciden con los aspectos diferenciales del lenguaje verbal respecto de la gestualidad o la comunicación no-verbal.

Y hay más. Sólo el hablante —a diferencia del pianista, del bailarín, del actor— puede prescindir de un guión o de una partitura. El suyo es un virtuosismo doble: no sólo no produce una obra que se distinga de la ejecución, sino que ni siquiera tiene una obra a sus espaldas, una obra a la cual «actualizar» mediante la interpretación. De hecho, el acto de *parole* solamente se jacta de la *potencialidad* de la lengua, o mejor, de la facultad genérica del lenguaje: no de un texto preestablecido en detalle. El virtuosismo del hablante es el prototipo y el ápice de todo virtuosismo, justamente porque incluye en sí la relación potencia/acto, allí donde el virtuosismo ordinario, o derivado, presupone en cambio un acto determinado —las *Variaciones Goldberg* de Bach, supongamos— al que hacer revivir siempre de nuevo. Pero sobre este punto volveré más adelante.

---

12. F. Sussure, *Cours de lingüistique générale*, 1922 (post.), pp. 28-30; *Curso de lingüística general*, Madrid, Akal, 1991.
13. E. Benveniste, *L'appareil formel de l'enonciation*, 1970.

Por ahora basta decir que la producción actual deviene «virtuosa» —y por lo tanto, política— porque incluye en sí la experiencia lingüística en cuanto tal. Si es así, hay que buscar la matriz del postfordismo en los sectores industriales donde se da la «producción de comunicación como medio de comunicación». Es decir, en la industria cultural.

Industria cultural: anticipación y paradigma

Con el nacimiento de la industria cultural, el virtuosismo se convierte en trabajo masificado. Es ahí que el virtuoso comienza a marcar su tarjeta de ingreso. De hecho, en la industria cultural, la actividad sin obra, es decir la actividad comunicativa que se cumple en sí misma, es un elemento central y necesario. Y justamente por este motivo es en la industria cultural donde la estructura del trabajo asalariado coincidió con la de la acción política.

En los sectores en que se produce comunicación como medio de comunicación, las tareas y los roles son, conjuntamente, «virtuosos» y «políticos». Un gran escritor italiano, Luciano Bianciardi, en su novela *La vita agra* cuenta los esplendores y miserias de la industria cultural en el Milán de la década de 1950. Una admirable página de este libro ilustra muy bien lo que distingue a la industria cultural de la industria tradicional y de la agricultura. El protagonista de *La vita agra* llega a Milán con la intención de vengar las recientes muertes laborales ocurridas en su región y termina empleándose en la naciente industria cultural. Pero luego de un breve período, lo despiden. Transcribo un párrafo que hoy tiene un indudable valor teórico:

> Y me echaron, sólo por el hecho de que arrastro los pies cuando camino, porque me muevo despacio, miro alrededor aún cuando no es indispensable. En nuestra actividad, en cambio, hay que separar bien los pies de la tierra y golpearlos estruendosamente contra el piso, hay que moverse, caminar, repiquetear, saltar, hacer polvo, mejor, una nube de polvo, y después esconderse adentro. No es como ser campesino u obrero. El campesino se mueve lentamente, porque su trabajo sigue las estaciones: él no puede sembrar en julio y cosechar en febrero. El obrero se mueve ágilmente, pero si

> está en la cadena de montaje, porque ahí le han contraído los tiempos de producción, y si no camina a ese ritmo tiene problemas [...]. Pero el hecho es que el campesino forma parte de las actividades primarias y el obrero de las secundarias. Uno produce de la nada, el otro transforma una cosa en otra. El medio de valoración del obrero y el campesino es fácil, cuantitativo: si la fábrica hornea tantas piezas por hora, si la finca rinde. En nuestra actividad sucede de otra manera, no hay una evaluación cuantitativa. ¿Cómo se mide la pericia de un cura, de un publicitario, de un especialista en relaciones públicas (RR.PP.)? *Ellos ni producen de la nada ni transforman*. No son primarios ni secundarios. Son terciarios y, osaría decir [...], aun cuaternarios. No son instrumentos de producción y tampoco correas de transmisión. Son lubricantes, son vaselina pura. ¿Cómo se puede evaluar a un cura, a un publicitario, a un RR.PP.? ¿Cómo se hace para calcular la cantidad de fe, de deseo de posesión, de simpatía que ellos serían capaces de generar? No, no tenemos otro patrón de medida que la capacidad de cada uno de permanecer a flote, de subir un poco más, es decir, de convertirse en obispo. En otras palabras, quien elige una profesión terciaria o cuaternaria necesita *dotes y actitudes de tipo político*. La política, como todos saben, desde hace tiempo ha dejado de ser la ciencia del buen gobierno y se ha convertido en el arte de la conquista y la conservación del poder. Así es que la bondad de un hombre político no se mide en relación con el bien que hace a los demás, sino sobre la base de la rapidez con que llega a la cima y el tiempo que se mantiene. [...] Del mismo modo, en las profesiones terciarias o cuaternarias, si no existe producción visible de bienes que sirva de patrón de medida, el criterio será ese.[14]

Por muchos motivos, el análisis de Bianciardi está visiblemente fechado, ya que en él las actividades de la industria cultural figuran como una excepción marginal y extravagante. Además, es un poco superficial la reducción de la política a una pura y simple superchería. No obstante, en el pasaje que cité sobresale una formidable intuición, que retoma a su modo y mezcla la tesis de Arendt sobre la similitud entre los virtuosos y los políticos y las observaciones de Marx sobre los trabajos que no tienen por finalidad producir una «obra» independiente. Bianciardi subraya la creciente «politicidad» del trabajo en la industria cultural. Pero, y esto es lo importante, vincula esta politicidad al hecho de

---

14. L. Bianciardi, *La vita agra*, Milán, Rizzoli, 1962, pp. 129-132. [Las cursivas son mías]

que en esta industria no se producen obras separadas de la acción misma. Allí donde no hay una «obra» extrínseca, hay acción política. Una aclaración: en la industria cultural —aunque hoy ocurre en la industria en general— no faltan productos finitos para comercializar al final del proceso productivo. El punto crucial es que mientras la producción material de objetos es demandada al sistema de máquinas automatizadas, las prestaciones del trabajo vivo, en cambio, se asemejan cada vez más a prestaciones lingüístico-virtuosas.

Cabría preguntarse qué rol jugó la industria cultural en relación con la superación del taylorismo/fordismo. Sostengo que ella puso a punto el paradigma de la producción postfordista en su conjunto. Creo que los procedimientos de la industria cultural devinieron, en un cierto momento y de allí en adelante, ejemplares e invasivos. En la industria cultural, aún en la que analizan Benjamin y Adorno, se puede vislumbrar el preanuncio de un modo de producir que luego, con el postfordismo, se generaliza y asume el rango de canon.

Para entendernos mejor, volvamos un momento a la crítica de la industria de la comunicación que hicieron los pensadores de la Escuela de Frankfurt. En *Dialéctica de la ilustración*,[15] los autores sostienen que también las «fábricas del alma» —editoriales, cine, radio, televisión, etcétera— se conforman a los criterios fordistas de la serialidad y la parcelización. También en ellas parece afirmarse la cadena de montaje, símbolo preclaro de las fábricas de automóviles. El capitalismo —ésta es la tesis— muestra su capacidad de mecanizar y segmentar aún la producción espiritual, así como hizo con la agricultura y la elaboración de metales. Producción en serie, insignificancia de la tarea aislada, «econometría» de las emociones y los sentimientos: estos son los *refrains* recurrentes. Este abordaje crítico admitía, bien entendido, que en el caso peculiar de la industria cultural permanecen algunos aspectos refractarios a una completa asimilación a la organización fordista del proceso laboral. En la industria cultural era necesario mantener un cierto espacio para lo informal, lo no programado, el desliz de lo

---

15. Th. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklaerung*, 1947, pp. 130-180; trad. esp. *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997

imprevisto, la improvisación comunicativa y de ideas: no para favorecer la creatividad humana, sino para obtener una satisfactoria productividad comercial. Sin embargo, para la Escuela de Frankfurt estos aspectos eran residuos sin gravitación, escorias del pasado, escombros. Lo que contaba era solamente la «fordización» general de la industria cultural. Ahora bien, a mí me parece que, mirando las cosas desde la perspectiva de nuestro presente, no es difícil reconocer que estos supuestos residuos —un cierto espacio concedido a lo informal, a lo imprevisto, al «fuera de programa»— estaban cargados de futuro.

No se trataba de residuos, sino de presagios anticipatorios. La informalidad de la acción comunicativa, la interacción competitiva típica de una reunión, la brusca variación que puede animar un programa televisivo, en general todo lo que hubiera sido disfuncional reglamentar más allá de cierto punto, hoy, en la época postfordista, se volvió un aspecto típico de *toda* producción social. Y no sólo de la actual industria cultural, sino también de la FIAT de Melfi. Si Bianciardi hablaba de un trabajo en el cual existe un nexo entre la actividad-sin-obra —virtuosa— y las actitudes políticas como si fuera una extravagancia marginal, ahora se trata de una regla. La trama entre virtuosismo, política y trabajo se extiende por todas partes. Queda por preguntarse qué rol específico puede esgrimir *hoy* la industria de la comunicación, ya que todos los sectores industriales se inspiran en su modelo. Aquello que una vez anticipó un giro de la historia hacia el postfordismo, ¿qué función cumple cuando el postfordismo se ha desplegado plenamente? Para responder a esto convendría detenerse un momento en el concepto de «espectáculo» y de «sociedad del espectáculo».

El lenguaje en escena

Creo que la noción de «espectáculo», de por sí bastante equívoca, constituye un instrumento idóneo para descifrar algunos aspectos de la multitud postfordista —que es una multitud de virtuosos, de trabajadores que, para trabajar, recurren a cualidades genéricamente «políticas».

El concepto de «espectáculo», acuñado en los años sesenta por los situacionistas, es un concepto específicamente teórico que no está muy alejado de la argumentación marxiana. Para Guy Debord,[16] el «espectáculo» es la comunicación humana transformada en mercancía. Lo que se ofrece como espectáculo es precisamente la facultad humana de comunicar, el lenguaje verbal en cuanto tal. Como se puede observar, no se trata de una queja rencorosa contra la sociedad de consumo —siempre un poco sospechosa, porque se corre el riesgo, como le sucede a Pasolini, de añorar el pasado sin tener en cuenta sus zonas poco felices, sus carencias, etcétera. La comunicación humana, en cuanto espectáculo, es una mercancía entre otras, desprovista de prerrogativas y cualidades especiales. Pero, por otro lado, es una mercadería que concierne hoy a todos los sectores industriales. Ahí está el problema.

Por un lado, el espectáculo es el producto particular de una industria particular: la industria cultural. Por el otro, en el postfordismo, la comunicación humana es también un ingrediente esencial de la cooperación productiva; es decir, es la reina de las fuerzas productivas, algo que supera al propio ámbito sectorial y afecta a la industria en conjunto, a la *poiesis* en su totalidad. En el espectáculo se exhiben, en forma separada y fetichizada, las fuerzas productivas más relevantes de la sociedad, aquellas que necesariamente tiene que utilizar todo proceso laboral contemporáneo: competencias lingüísticas, saber, imaginación, etcétera. El espectáculo tiene entonces una *doble naturaleza*: producto específico de una industria particular y, al mismo tiempo, quintaesencia del modo de producción en su conjunto. Debord escribe que el espectáculo es «la exposición general de la racionalidad del sistema».[17] Las que dan espectáculo, por así decirlo, son las mismas fuerzas productivas de la sociedad en cuanto coinciden, en medida siempre mayor, con las competencias linguístico-comunicativas y con el *general intellect*.

---

16. G. Debord, *La societé du spectacle*, 1967; trad. esp. G. Debord, *La sociedad del espectáculo* (edición no autorizada, [pero quizás la mejor en castellano: http://www.altediciones.com/ash/ash.htm]); también, Valencia, Pre-textos, 1999.
17. *Ibidem*, p. 28.

La doble naturaleza del espectáculo nos recuerda un poco la doble naturaleza del dinero. Como ustedes saben, el dinero es una mercancía entre otras, fabricada por la Casa de la Moneda del Estado, constituida por un cuerpecito metálico o un trozo de papel impreso. Pero también tiene una segunda naturaleza: es el equivalente, la unidad de medida, de todas las otras mercancías. El dinero es particular y universal a la vez; y el espectáculo también. La comparación, sin duda tentadora, no nos lleva muy lejos. A diferencia del dinero, que mide el éxito de un proceso productivo ya concluido, el espectáculo concierne más bien a un proceso productivo *in fieri*, en su hacerse, en su potencialidad. El espectáculo, según Debord, muestra lo que hombres y mujeres *pueden* hacer. Mientras el dinero refleja en sí el valor de las mercancías, es decir lo que la sociedad *ya* hizo, el espectáculo pone en escena lo que el conjunto de la sociedad *puede* ser y hacer. Si el dinero es la «abstracción real» —para usar una clásica expresión marxista— que remite a las obras concluidas, al pasado del trabajo, el espectáculo es en cambio, según Debord, la «abstracción real» que retrae el operar en sí mismo, el presente del trabajo. Si el dinero se encapricha con el cambio, el espectáculo, comunicación humana devenida mercancía, privilegia la cooperación productiva. Podemos concluir así que el espectáculo, como capacidad comunicativa devenida mercancía, tiene una doble naturaleza, pero que es distinta de la del dinero. ¿Cuál es?

Mi hipótesis es que la industria de la comunicación —o mejor, del espectáculo; o la industria cultural— es una industria entre otras, con sus especificidades técnicas, sus procedimientos particulares, sus beneficios peculiares, etcétera, pero que, por otro lado, cumple también el rol de *industria de los medios de producción*. Tradicionalmente, la industria de los medios de producción es la industria que produce máquinas y otros instrumentos que se emplean luego en los más diversos sectores productivos. Sin embargo, en una situación en que los instrumentos de producción no se reducen a máquinas sino que consisten en competencias lingüístico-cognitivas características del trabajo vivo, es lícito sostener que una parte significativa de los así llamados «medios de producción» consiste en técnicas y procedimientos comunicativos. Y bien, ¿dónde se forjan estas técnicas y procedimientos si no en la industria cultural? La industria cultural

crea —innova, experimenta— los mecanismos comunicativos que son destinados después a funcionar como medios de producción aún en los sectores más tradicionales de la economía contemporánea. Una vez que el postfordismo se afirma plenamente, éste es el rol de la industria de la comunicación: industria de medios de comunicación.

Virtuosismo en el trabajo

El virtuosismo, con su intrínseca politicidad, caracteriza no sólo a la industria cultural sino al conjunto de la producción social contemporánea. Se podría decir que, en la organización del trabajo postfordista, la actividad sin obra, de ser un caso especial y problemático —recuerden las incertezas de Marx al respecto—, se convierte en el prototipo del trabajo asalariado. Repito un punto importante: esto no significa, naturalmente, que no se produzcan más carcasas de máquinas, sino que, en una parte creciente de las tareas laborales, el cumplimento de la acción es interior a la acción misma —es decir, no consiste en dar lugar a un producto semielaborado independiente.

En los *Grundrisse*, el mismo Marx bosqueja una situación de este tipo cuando escribe que, con la gran industria automatizada y la aplicación intensiva y sistemática de las ciencias de la naturaleza al proceso productivo, la actividad laboral «ya no es el agente principal, sino que se coloca junto al proceso de producción inmediato».[18] Este colocarse «junto» al proceso de producción inmediato significa, según Marx, que el trabajo coincide cada vez más con una «actividad de vigilancia y coordinación». Dicho de otro modo, las tareas del obrero o empleado no consisten más en materializar un objetivo particular sino en variar e intensificar la cooperación social. Permítanme hacer un paréntesis. El concepto de *cooperación social*, que en Marx es muy complejo y delicado, puede ser pensado de dos maneras. En principio, hay

---

18. K. Marx, *Grundrisse der politischen Oekonomie*, 1939-1941, vol. 2, p. 401; trad. esp., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI, 1997.

una acepción «objetiva»: cada individuo hace cosas distintas, específicas, que son relacionadas externamente por el ingeniero o el dueño de la fábrica. En este caso, la cooperación trasciende la actividad de los individuos, no adquiere un relieve en su operar concreto. En segundo lugar, hay una noción «subjetiva» de cooperación: ésta toma cuerpo cuando una parte sustancial del trabajo individual consiste en desarrollar, calibrar, intensificar la cooperación misma. En el postfordismo prevalece la segunda acepción de cooperación. Trataré de ser más claro a través de una comparación. Desde siempre, uno de los recursos productivos de la empresa capitalista fue la «sustracción del saber de los obreros». Es decir, cuando los obreros encontraban un modo menos fatigoso de hacer el trabajo, y lograban así un tiempo de descanso adicional, la jerarquía explotaba esta mínima conquista cognoscitiva para modificar la organización del trabajo. Pero me parece que hay un cambio relevante en la época contemporánea, porque la tarea del obrero o el empleado consiste justamente en encontrar atajos, «trucos», soluciones que mejoren la organización laboral. Aquí el saber del obrero no se utiliza a escondidas sino que se exige explícitamente, deviene uno de los deberes laborales. El mismo cambio se registra a propósito de la cooperación: una cosa es que los trabajadores estén coordinados por un ingeniero y otra muy distinta que se les pida inventar nuevos procedimientos cooperativos. Más que formar parte de la escenografía, el accionar concertado, la interacción lingüística, se colocan en primerísimo plano.

Cuando la cooperación «subjetiva» se convierte en la principal fuerza productiva, las acciones laborales exhiben una notable índole lingüístico-comunicativa e implican la exposición a los ojos de los demás. Se desmorona entonces el carácter monológico del trabajo: la relación con los otros es un elemento originario, básico, no algo accesorio. Allí donde el trabajo aparece *junto* al proceso productivo inmediato, más que ser un componente, la cooperación productiva es un «espacio con estructura pública». Este «espacio con estructura pública» —enclavado en el proceso laboral— moviliza actitudes tradicionalmente políticas. La política —en sentido amplio— se convierte en fuerza productiva, en una «caja de herramientas». Aventuramos que el lema heráldico del postfordismo podría ser, sarcásticamente, «política antes que

nada». Además, ¿qué significa el discurso sobre la «calidad total» si no el reclamo de poner a disposición de la producción el gusto por la acción, la actitud correcta para afrontar lo posible y lo imprevisto, la capacidad de comenzar algo nuevo?

Cuando el trabajo estandarizado convoca el gusto por la acción, la capacidad de vincularse, la exposición a los ojos de los demás —todas aquellas cosas que la generación anterior experimentaba en una sesión de partido— podemos decir que aspectos distintivos del animal humano, como su tener-lenguaje, son subsumidos en la producción capitalista. La inclusión de la misma *antropogénesis* en el modo de producción es un hecho extremo. Otra que la cháchara heideggeriana sobre la «era de la técnica»... Este hecho no atenúa sino que radicaliza las antinomias de la formación económico-social capitalista. Nadie es tan pobre como aquél que ve la propia relación con la presencia del otro, su facultad comunicativa, el propio tener-lenguaje, reducidos a trabajo asalariado.

El intelecto como partitura

Si el conjunto del trabajo postfordista es trabajo productivo —de plusvalía— justamente porque actúa en modo político-virtuoso, la pregunta que deberíamos hacernos es: ¿cuál es la partitura de los trabajadores virtuosos? ¿Cuál es el guión de las *performances* lingüístico-comunicativas?

El pianista interpreta un vals de Chopin, el actor es más o menos fiel a una escenificación preliminar, el orador tiene siempre algún apunte al que remitirse: todos los artistas intérpretes pueden apoyarse en una partitura. Pero cuando el virtuosismo es inherente a la totalidad del trabajo social, ¿cuál es la partitura? Por mi parte, sostengo sin dudar demasiado que la partitura seguida por la multitud postfordista es el Intelecto, el intelecto en cuanto facultad humana genérica. En términos de Marx, la partitura de los modernos virtuosos es el *general intellect*, el intelecto general de la sociedad, el pensamiento abstracto devenido pilar de la producción social. Volvemos entonces a un tema —*general intellect*, intelecto público, «lugares comunes», etcétera— que hemos tratado en la primera conferencia.

Cuando Marx habla de *general intellect* se refiere a la ciencia, la conciencia en general, el saber del cual depende la productividad social. El virtuosismo consiste en modular, articular y variar el *general intellect*. La politización del trabajo —o sea, la subsunción de lo que correspondía a la acción política al ámbito del trabajo— sobreviene precisamente cuando el pensamiento se convierte en el resorte principal de la producción de riqueza. El pensamiento deja de ser una actividad interior y se transforma en algo exterior y público, ya que irrumpe en el proceso productivo. Se podría decir que sólo entonces, cuando tiene como centro de gravedad el intelecto lingüístico, la actividad laboral puede absorber muchos rasgos que pertenecían a la acción política.

Hasta ahora discutimos la yuxtaposición entre Trabajo y Política. Ahora entra el tercer ámbito de la experiencia humana: el Intelecto. Esta es la partitura que siguen siempre los trabajadores-virtuosos. Creo que la hibridación entre las diversas esferas —pensamiento puro, vida política y trabajo— comienza justamente cuando el Intelecto, en tanto principal fuerza productiva, deviene público. Sólo entonces el trabajo adquiere una semblanza virtuosa —o comunicativa— y por ende se tiñe de tonalidades «políticas».

En dos ocasiones Marx atribuye al pensamiento un carácter exterior, una índole pública. En principio, cuando utiliza la expresión —muy bella aún desde el punto de vista filosófico— de «abstracción real»; luego, cuando habla de «*general intellect*». Una abstracción real es, por ejemplo, el dinero. En el dinero de hecho se encarna, torna *real,* uno de los principios-guía del pensamiento humano: la idea de equivalencia. Esta idea, de por sí abstracta, adquiere una existencia concreta, es más, tintinea en el monedero. El devenir *cosa* de un pensamiento: eso es una abstracción real. El concepto de *general intellect* no hace otra cosa que desarrollar la noción de abstracción real. Con el *general intellect*, Marx indica el estadio en el cual ya no son ciertos hechos —supongamos la moneda— los que tienen el valor y el estatuto de un pensamiento, sino que son nuestros pensamientos en tanto tales y en forma inmediata los que tienen el valor de hechos materiales. Si en el caso de la abstracción real es un hecho empírico —por ejemplo, el intercambio de equivalentes— el que exhibe la sofisticada estructura de un pensamiento puro, en el caso del

general intellect la relación se invierte: ahora son nuestros pensamientos los que se presentan con la incidencia y el peso típicos de los hechos. El *general intellect* es el estadio en el cual las abstracciones mentales son inmediatamente, de por sí, abstracciones reales.

Aquí surge un problema. O, si lo prefieren, aflora una cierta insatisfacción respecto de las formulaciones de Marx. La dificultad nace en el hecho de que Marx concibe el «intelecto general» como capacidad científica objetivada, como sistema de máquinas. Este aspecto es importante, pero no es suficiente. Habría que considerar el aspecto por el cual el intelecto general, más que encarnarse —o mejor, *aferrarse*— al sistema de máquinas, existe como atributo del trabajo vivo. El *general intellect* se presenta hoy antes que nada como comunicación, abstracción, autorreflexión de sujetos vivos. Parece lícito afirmar que, por la misma lógica del desarrollo económico, es necesario que una parte del *general intellect* no coagule en capital fijo, sino que se derrame en la interacción comunicativa en forma de paradigmas epistémicos, *performances* dialógicas, juegos lingüísticos. Dicho en otros términos, el intelecto público se identifica con la cooperación, con el actuar concertadamente del trabajo vivo, con la competencia comunicativa de los individuos.

En el capítulo quinto del primer libro de *El Capital*, Marx escribe:

> «El proceso laboral, como lo hemos expuesto, en sus movimientos simples y abstractos, es la actividad que tiene como finalidad la producción de valores de uso [...]. Por lo tanto, no nos fue preciso presentar al trabajador en relación con otros trabajadores. Fueron suficientes, por un lado, el hombre y su trabajo, y por el otro, la naturaleza y sus materiales».[19]

En este capítulo Marx describe el proceso de trabajo como un proceso natural de intercambio orgánico entre hombre y naturaleza, en términos generales y abstractos, sin contemplar los vínculos histórico-sociales. Pero todavía resta preguntarse si, aún quedándonos en este plano tan general —casi antropológico—, es legítimo suprimir del concepto de

19. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomiem*, 1867, L. I, p. 218; trad. esp., *El capital. Crítica de la economía política*, México, FCE, 1972.

trabajo el aspecto interactivo, esto es, la relación con los otros trabajadores. Ciertamente no es lícito cuando la actividad laboral hunde su raíz en las prestaciones comunicativas. Es imposible, entonces, delinear el proceso laboral sin presentar desde el comienzo al trabajador en relación con otros trabajadores; o, si utilizamos nuevamente la categoría de virtuosismo, en relación con su «público».

El concepto de cooperación comprende por entero la actitud comunicativa de los seres humanos. Esto vale sobre todo allí donde la cooperación es un «producto» específico de la actividad laboral, algo que es promovido, elaborado y afinado por los mismos cooperadores. El *general intellect* exige una acción virtuosa —en sentido llano, una acción política— justamente porque una parte suya no se vuelca en el sistema de máquinas sino que se manifiesta en la actividad directa del trabajo vivo, en su cooperación lingüística.

El intelecto, la pura facultad de pensamiento, el simple hecho de tener-lenguaje: ésta es, lo repetimos, la «partitura» interpretada eternamente por los virtuosos postfordistas. —Nótese la diferencia de abordaje entre la exposición de hoy y la de la primera jornada del seminario: lo que hoy es la «partitura» del virtuoso, el intelecto, aparecía antes como recurso antropológico fundamental, como reparo contra el riesgo indeterminado del contexto mundano. Haríamos bien en considerar los dos aspectos en conjunto: la multitud contemporánea, con sus normas de vida y sus juegos lingüísticos, se coloca en la encrucijada de estas dos acepciones de «intelecto público». Quisiera retomar y subrayar un punto importante. Mientras que el virtuoso propiamente dicho —el pianista o el bailarín, por ejemplo— utiliza una partitura bien definida, es decir, una *obra* en el sentido propio y estricto del término, el virtuoso postfordista, «cumpliendo» con la propia facultad lingüística, no actúa sobre la base de una obra determinada. Por *general intellect* no debe entenderse el conjunto de conocimientos adquiridos por la especie, sino la *facultad* de pensar; la potencia como tal, no sus innumerables realizaciones particulares. El «intelecto general» es nada menos que el *intelecto en general*. Volvamos al ejemplo del hablante. Teniendo como única «partitura» la infinita potencialidad del lenguaje, un hablante —*cualquiera sea*— articula actos verbales determinados:

pues bien, la facultad de lenguaje es lo contrario de un guión determinado, de una obra con estas o aquellas características inconfundibles. El virtuosismo de la multitud postfordista se conjuga con el virtuosismo del hablante: virtuosismo sin guiones, o mejor, dotado de un guión que coincide con la pura y simple *dynamis*, con la pura y simple potencia.

Es oportuno agregar que la relación entre «partitura» y ejecución virtuosa está regulada por las normas de la empresa capitalista. La incorporación de las más genéricas facultades comunicativas y cognitivas del animal humano al campo del trabajo y el usufructo tiene un índice histórico, una forma históricamente determinada. El *general intellect* se manifiesta hoy como perpetuación del trabajo asalariado, como sistema de jerarquías y eje central de la producción de plusvalía.

Razón de Estado y éxodo

A este punto, se pueden delinear algunas consecuencias de la hibridación entre Trabajo, Acción —política— e Intelecto. Consecuencias tanto en el plano de la producción como en el de la esfera pública —Estado, aparatos administrativos.

El intelecto deviene público cuando se une al trabajo. Pero hay que tener en cuenta que, una vez enlazado al trabajo asalariado, su típica «publicidad» es inhibida y torsionada. Si bien se la evoca en cuanto fuerza productiva, su carácter público se suprime en cuanto *esfera pública* propiamente dicha, eventual raíz de la Acción política.

El *general intellect* es el fundamento de una cooperación social más amplia que la específicamente laboral. Más amplia y también del todo heterogénea. Aquí aflora un tema que tratamos en la primera jornada del seminario. Mientras las conexiones del proceso productivo se basan en la *división* técnica y jerárquica de las tareas, el accionar concertadamente intrínseco al *general intellect* gira alrededor de la participación común en la «vida de la mente», es decir, en ese compartir las actitudes comunicativas y cognitivas. Sin embargo, la cooperación *excedente* del Intelecto, antes que suprimir las coacciones de la producción capitalista, se presenta como el más eminente recurso de esta última. Su

heterogeneidad no tiene voz ni visibilidad. Más aún, como la aparición del Intelecto se convierte en el prerrequisito técnico del Trabajo, el actuar concertadamente fuera del trabajo es a su vez supeditado a los criterios y las jerarquías que caracterizan el régimen de la fábrica.

Las consecuencias principales de esta situación paradójica son dos. La primera tiene que ver con la naturaleza y la forma del poder político. La peculiar «publicidad» del Intelecto, privada de una expresión suya propia ajena a ese Trabajo que la reclama como fuerza productiva, se manifiesta indirectamente en el ámbito del Estado mediante el *crecimiento hipertrófico de los aparatos administrativos*. La administración, y ya no el sistema político parlamentario, es el corazón de «lo estatal»: y lo es porque representa una concreción autoritaria del *general intellect*, el punto de fusión entre saber y mando, la imagen invertida de la cooperación excedente. Es verdad que desde hace décadas se está señalando el peso creciente y determinante de la burocracia en el «cuerpo político», la preeminencia del decreto respecto de la ley; pero quisiera indicar una derivación inédita. Ya no estamos más frente a los consabidos procesos de racionalización del Estado; ocurre al revés: se puede constatar la *estatalización del Intelecto*. La antigua expresión «razón de Estado» toma por primera vez un sentido no metafórico. Si Hobbes advertía el principio de legitimación del poder absoluto en la *transferencia* del derecho natural de cada individuo a la persona del soberano, ahora habría que hablar en cambio de una *transferencia* del Intelecto, o mejor, de su inmediata e irreductible publicidad, a la administración estatal.

La segunda consecuencia atañe a la naturaleza efectiva del régimen postfordista. El «espacio con estructura pública» abierto por el Intelecto es reducido siempre a cooperación laboral, es decir a una fina red de relaciones jerárquicas donde la función resolutiva que tiene la «presencia del otro» en todas las operaciones productivas concretas asume la forma de la *dependencia personal*. Dicho de otro modo, la actividad virtuosa se muestra como *trabajo servil* universal. La afinidad entre el pianista y el mozo que Marx había vislumbrado encuentra una sólida confirmación en una época —la nuestra— en la cual todo trabajador asalariado tiene algo de «artista ejecutor». Sólo que es el mismo trabajo productor de

plusvalía el que adquiere la semblanza de trabajo servil. Cuando «el producto es inseparable del acto de producir», este acto da testimonio de la persona que lo realiza y, sobre todo, de la relación entre esa persona y aquella otra que ordenó el trabajo. La «laboralización» de lo que es *común*, vale decir del intelecto y el lenguaje, si por un lado torna ficticia la impersonal división técnica de las tareas, por el otro induce a una viscosa personalización del sometimiento, ya que esa comunidad no echa raíces en una esfera pública —o sea, en una comunidad política.

La pregunta crucial sería: ¿es posible separar lo que hoy está unido: es decir el Intelecto —el *general intellect*— y el Trabajo —asalariado—, y unir lo que está separado: es decir el Intelecto y la Acción política? ¿Es posible pasar de la «antigua alianza» Intelecto/Trabajo a una «nueva alianza» Intelecto/Acción política?

Librar a la acción política de la parálisis actual no es otra cosa que desarrollar la publicidad del Intelecto fuera del ámbito del Trabajo asalariado, en oposición a éste. El trabajo muestra dos perfiles diferentes que son estrechamente complementarios. Por un lado, el *general intellect* se afirma como una esfera autónoma sólo si se amputa el vínculo que lo ata a la producción de mercancías y al trabajo asalariado. Por otra parte, la subversión de las relaciones de producción capitalistas puede manifestarse sólo como la institución de una *esfera pública no estatal*, de una comunidad política que tiene como punto cardinal el *general intellect*. Los aspectos salientes de la experiencia postfordista —virtuosismo servil, valorización de la facultad del lenguaje, imprescindible relación con la «presencia del otro», etcétera— postulan, como contrapaso conflictivo, nada menos que una forma radicalmente nueva de democracia.

La *esfera pública no estatal* es la esfera pública que adquiere el modo de ser de la multitud. Esta se jacta de la «publicidad» del lenguaje y el pensamiento, del carácter extrínseco, vistoso y compartido del Intelecto en cuanto partitura de los virtuosos. Se trata de una «publicidad» —como ya fue observado en la primera jornada— del todo heterogénea respecto de aquella instituida por la soberanía estatal o, para decirlo con Hobbes, por la «unidad del cuerpo político». Esta «publicidad», que hoy se manifiesta como un eminente

recurso productivo, puede transformarse en un principio constitucional, una verdadera *esfera pública*.

¿Puede existir un virtuosismo no servil? ¿Cómo se pasa, hipotéticamente, de un virtuosismo servil a un virtuosismo «republicano», entendiendo por «república de la multitud» el ámbito no estatal de los temas comunes? ¿Cómo concebir la acción política basada en el *general intellect*? En este terreno hay que ser cautos. Todo lo que se puede hacer es indicar la *forma lógica* de algo que aún no tiene una sólida experiencia empírica. Propongo dos palabras clave: desobediencia civil y éxodo.

La «desobediencia civil» representa la forma básica de acción política de la multitud. Esto a condición de emanciparla de la tradición liberal en la que está encapsulada. No se trata de romper una ley específica porque es incoherente o contradictoria en relación con otras normas fundamentales, por ejemplo la Constitución: en tal caso, la resistencia testimoniaría una profunda lealtad al mando estatal. La desobediencia radical que aquí interesa pone en cuestión la misma facultad de mando del Estado. Una pequeña digresión para entendernos mejor.

Según Hobbes, con la institución del «cuerpo político», nos obligamos a obedecer aún antes de saber qué se nos ordenará: «La obligación de obediencia, en virtud de la cual las leyes civiles obtienen su validez, precede a cualquier ley civil».[20] Por este motivo, no se encontrará una ley particular que intime explícitamente a no rebelarse. Si la aceptación incondicionada del mando no estuviera *presupuesta*, las disposiciones legislativas concretas —comprendida la que recita «no te rebelarás»— no tendrían validez alguna. Hobbes sostiene que el vínculo originario de obediencia deriva de la «ley natural», del interés común por la autoconservación y la seguridad. No obstante, se apura en agregar, esa «ley natural», es decir la Superley que impone la observación de todas las órdenes del soberano, se torna efectivamente ley «sólo cuando salimos del estado de naturaleza, o sea, cuando el Estado ya está instituido». Se establece así una auténtica paradoja: la obligación de obediencia es causa y efecto de la existencia del Estado, está sustentada por

20. Hobbes, *De cive*, 1642, XIV, 21; trad. esp., *Del ciudadano*, Madrid, Tecnos, 1987.

algo que a su vez fundamenta, precede y continúa al mismo tiempo la formación del «supremo imperio».

Y bien, la multitud cuestiona justamente la obediencia preliminar y sin contenido sobre cuya base sólo puede desarrollarse luego la melancólica dialéctica entre la calma y la «transgresión». Desobedeciendo una particular disposición sobre el desmantelamiento de la asistencia sanitaria o sobre el bloqueo a la inmigración, la multitud retoma el presupuesto más celoso de toda prescripción imperativa y cercena su vigencia. También la desobediencia radical «precede a las leyes civiles», ya que no se limita a violarlas sino que cuestiona el mismo fundamento de su validez.

Y llegamos a la segunda palabra clave: éxodo. Caldo de cultivo de la desobediencia son los conflictos sociales que se manifiestan no sólo y no tanto como protesta, sino más bien como *defección* —para decirlo como Albert O. Hirschman[21]—, no como *voice*, sino como *exit*.

Nada es menos pasivo que una fuga, un éxodo. La defección modifica las condiciones en las que la protesta tiene lugar antes que presuponerlas como un horizonte inamovible; en lugar de afrontar el problema eligiendo una de las alternativas previstas, cambia el contexto en el cual se inserta el problema. El *exit* consiste en una inversión desprejuiciada que altera las reglas del juego y hace enloquecer la brújula del adversario. Basta pensar —como hicimos en la primera jornada— en la fuga de masas del régimen de fábrica encarnada por obreros americanos a mediados del siglo XIX: avanzando sobre la «frontera» para colonizar tierras a bajo costo, ellos encontraron la ocasión de revertir la propia condición de partida. Algo similar ocurrió a fines de la década de 1970 en Italia, cuando la fuerza de trabajo juvenil, contradiciendo toda expectativa, prefirió la precariedad y el *part-time* al puesto fijo en la gran empresa. Aunque por un breve período, la movilidad ocupacional funcionó como recurso político, provocando el eclipse de la disciplina industrial y consintiendo un cierto grado de autodeterminación.

El éxodo, la defección, está en las antípodas del desesperado «lo único que podemos perder son las cadenas». Es

21. A. O. Hirschaman, *Exit, Voice and Loyalty*, 1970.

más, se enclava en una riqueza latente, en una exuberancia de posibilidades, en el principio del *tertium datur*. ¿Pero cuál es, para la multitud contemporánea, la abundancia virtual que apela a la opción-fuga en detrimento de la opción-resistencia? Obviamente, no está en juego una «frontera» espacial, sino el exceso de saberes, comunicación y el virtuoso actuar concertadamente implicados en la «publicidad» del *general intellect*. La defección da una expresión autónoma y afirmativa a este exceso, impidiendo así su «transferencia» al poder de la administración estatal, o su configuración como recurso productivo de la empresa capitalista.

Desobediencia, éxodo. Es claro que se trata sólo de alusiones a lo que podría ser el virtuosismo político, no servil, de la multitud.

3. *La multitud como subjetividad*

El concepto de multitud merece quizás el mismo tratamiento que el gran epistemólogo francés Gaston Bachelard proponía reservar a los problemas y paradojas suscitados por la mecánica cuántica. Bachelard sostenía que la mecánica cuántica es un sujeto gramatical que, para ser pensado adecuadamente, debe poder asociarse a muchos «predicados» filosóficos heterogéneos entre sí: algunas veces sirve acudir a un concepto kantiano, otras resulta adecuada una noción de la psicología de la Gestalt o, por qué no, una sutileza de la lógica escolástica. Lo mismo sucede en nuestro caso. También la multitud requiere ser analizada a partir de conceptos que provienen de ámbitos y autores diversos.

Eso es lo que he comenzado a hacer en las primeras dos jornadas del seminario. En la primera jornada, he relacionado el modo de ser de los «muchos» a través de la dialéctica temor/reparo. Como recordarán, hemos traído a colación palabras clave provenientes de la lectura de Hobbes, Kant, Heidegger, Aristóteles —los *topoi koinoi*, es decir, los «lugares comunes»—, Marx, Freud. En la segunda jornada, en tanto, proseguimos la tarea de análisis y reconocimiento de la multitud contemporánea discutiendo la yuxtaposición de *poiesis* y *praxis*, Trabajo y Acción política. Los «predicados» utilizados en esa oportunidad han sido pedidos en préstamo a Hannah Arendt, Glenn Gould, el novelista Luciano Bianciardi, Ferdinand de Saussure, Guy Debord, otra vez Marx, Hirschman y otros. Hoy examinaremos un tercer grupo de conceptos con el objetivo, espero, de iluminar la noción de multitud desde una perspectiva diferente, un ángulo distinto: las formas de subjetividad.

En este sentido, los predicados que pueden atribuirse al sujeto gramatical «multitud» son: a) el principio de individuación, o sea, la vieja cuestión filosófica acerca de qué es aquello que vuelve singular a una singularidad, individual a un individuo; b) la noción foucaultiana de «biopolítica»; c) las tonalidades emotivas, o *Stimmungen*, que tiñen hoy las formas de vida de los «muchos»: oportunismo y cinismo —vale aclarar que por tonalidad emotiva no entiendo un matiz psicológico pasajero, sino una relación característica del propio estar en el mundo—; d) finalmente, dos fenómenos que, aunque analizados también por San Agustín y Pascal, adquieren el rango de temas filosóficos en *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger: las habladurías y la avidez de novedades.

El principio de individuación

Como hemos visto, multitud significa la pluralidad —literalmente, el ser-muchos— como forma durable de existencia social y política, contrapuesta a la unidad cohesionada del pueblo. Es decir, la multitud consiste en una red de *individuos*; los muchos son *singularidades*.

El punto decisivo es considerar esas singularidades como puntos de llegada, no como datos previos o puntos de partida; los individuos deben ser considerados como el resultado final de un *proceso de individuación*, no como átomos solipsistas. Precisamente porque son el resultado complejo de una progresiva diferenciación, los «muchos» no postulan ni apuntan a una síntesis ulterior. El individuo de la multitud es el término final de un proceso después del cual no hay otra cosa, porque el supuesto resto —el pasaje del Uno a los Muchos— ya ha sido realizado.

Cuando se habla de un proceso —o de un principio— de individuación, es preciso tener muy en cuenta lo que precede a la individuación misma. Esto tiene que ver, sobre todo, con una realidad preindividual, con algo de común, universal, indiferenciado. El proceso a través del cual se producen las singularidades tiene un *insumo* no individual, preindividual. La singularidad echa raíces en su opuesto, proviene de aquello que está en sus antípodas. La noción de multitud parece

tener cierto aire de familia con el pensamiento liberal porque valoriza la individualidad, pero al mismo tiempo se diferencia radicalmente de aquél en el hecho de que tal individualidad es el fruto final de una individuación que proviene de lo universal, de lo genérico, de lo preindividual. La aparente cercanía se convierte de este modo en la máxima distancia.

Cabe preguntarse aquí: ¿en qué consiste la realidad preindividual que está en la base de la individuación? Muchas, y todas legítimas, son las respuestas posibles. En primer lugar, preindividual es el fondo biológico de la especie, es decir, los órganos sensoriales, el aparato motriz, las capacidades perceptivas. Es muy interesante lo que afirma, en este sentido, Merleau-Ponty[1]: «[...] tengo tanta conciencia de ser el verdadero sujeto de mi sensación como de [ser el verdadero sujeto de] mi nacimiento y de mi muerte». Y luego: «[...] la visión, el oído, el tacto, con sus campos que son anteriores y siguen siendo ajenos a mi vida personal».[2] La percepción no se deja describir con la primera persona del singular. No es jamás un «yo» individual que escucha, ve, toca, sino la especie en tanto tal. A la sensación se la nombra generalmente con el pronombre anónimo «se»: *se* ve, *se* toca, *se* escucha. Lo preindividual ínsito en la sensación corresponde a la genérica dotación biológica, no susceptible de singularización.

En segundo lugar, preindividual es la lengua, la lengua histórico-natural compartida por todos los locutores de una cierta comunidad. La lengua es de todos y de nadie. También en su caso, no tenemos un «yo» individuado, sino un «se»: se habla. El uso de la palabra es, desde el primer momento, *interpsíquico*, social, público. No existe —en ningún caso, y mucho menos en el caso del recién nacido— un «lenguaje privado». Es aquí cuando se comprende toda la importancia del concepto de «intelecto público» o *general intellect*. Todavía la lengua, a diferencia de la percepción sensorial, es un ámbito preindividual en cuyo interior radica el proceso de individuación. La ontogénesis, es decir la fase de desarrollo del ser viviente singular, consiste en el pasaje del lenguaje como

---

1. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 293; trad. esp. *Fenomenología de la percepción*, Altaya, 1999.
2. *Ibidem*, p. 359.

experiencia pública o interpsíquica al lenguaje como experiencia singularizante e intrapsíquica. Este proceso, según mi punto de vista, se da en la medida en que el pequeño advierte que su acto de *parole* no depende sólo de la *langue* determinada —que en tantos aspectos se asemeja a un líquido amniótico o a un anónimo ambiente zoológico—, sino que también está en relación con una genérica *facultad* de hablar, con una indeterminada *potencia* de decir —que no tiene que ver especialmente con una u otra lengua histórico-natural. La progresiva explicitación del vínculo entre la *facultad* —o potencia— de hablar y el acto de *parole* particular es lo que permite superar el carácter preindividual de la lengua histórico-natural, provocando la individuación del locutor. De hecho, mientras la lengua es de todos y de nadie, el pasaje del puro y simple poder-decir a una enunciación particular y contingente determina el espacio de lo «propiamente mío». Pero ésta es una tarea complicada, acerca de la cual aquí sólo puedo hacer una muy breve alusión. Para terminar, quisiera resaltar que mientras lo preindividual perceptivo permanece como tal, sin dar lugar a una individuación, lo preindividual lingüístico es, por el contrario, la base o el ámbito a partir del cual toma forma la singularidad individuada.

En tercer lugar, preindividual es la relación de producción dominante. Esto tiene que ver con una realidad preindividual estrictamente *histórica*. En el capitalismo avanzado, el proceso laboral moviliza los requisitos más universales de la especie: percepción, lenguaje, memoria, afectos. En la época postfordista, roles y tareas coinciden con el *gattungswesen*, o «existencia genérica», de la cual hablaba Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844.[3] Preindividual es el conjunto de las fuerzas productivas. Es la cooperación social como acción concertada, conjunto de relaciones poiéticas, «políticas», cognitivas, emotivas. Es el *general intellect*, el intelecto general objetivo, extrínseco. La multitud contemporánea está compuesta de individuos individuados que tienen a sus espaldas también *esta* realidad preindividual —que se suma, naturalmente, a la anónima percepción sensorial y la lengua de todos y de ninguno.

3. K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 1932 (post.), pp. 227-228; trad. esp. *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1978.

Un sujeto anfibio. Está a punto de ser publicado en Italia —a través de la editorial *DeriveApprodi*— un texto importante de Gilbert Simondon, filósofo francés muy querido por Gilles Deleuze, hasta ahora sin embargo poco conocido —incluso en Francia, debo decir. El libro se titula *L'individuation psychique et collective*.[4] La reflexión de Simondon sobre el principio de individuación ofrece otros «predicados» conceptuales que pueden aplicarse al sujeto gramatical que está en el centro de esta argumentación, la multitud.

Dos tesis de Simondon son particularmente relevantes para cualquier discurso sobre la subjetividad en la época de la multitud. La primera tesis afirma que «*la individuación no es jamás completa*», que lo preindividual no se traduce jamás del todo en singularidad. En consecuencia, según Simondon, el *sujeto* consiste en el cruce permanente entre elementos preindividuales y aspectos individuados; es más, el sujeto es este cruce. Sería un grave error, según Simondon, identificar el sujeto con una de sus partes, aquella que está singularizada. Él es, más bien, un compuesto: un «yo»pero también un «se», unicidad irrepetible pero también universalidad anónima.

Si bien el «yo» individuado convive con el fondo biológico de la especie —la percepción sensorial, etcétera—, con los caracteres públicos o interpsíquicos de la lengua materna, con la cooperación productiva y el *general intellect*, es necesario aclarar, no obstante, que esta convivencia no es siempre pacífica. Es más, da lugar a varias formas de crisis. El sujeto es un campo de batalla. No pocas veces los aspectos preindividuales ponen en cuestión la individuación; y esta última demuestra ser un resultado precario, reversible en cualquier momento. Otras veces, por el contrario, es el «yo» puntual el que parece querer reducir a sí, con paroxística voracidad, todos los aspectos preindividuales de nuestra experiencia. En ambos casos, ocurren a menudo fenómenos de temor, pánico, angustia, patologías de varios tipos y géneros. O bien un «yo» sin «mundo», o bien un «mundo» sin «yo»: he aquí los dos extremos de una oscilación que, sin llegar a polarizarse, de manera más atenuada, no está nunca del todo ausente. De esta oscilación

4. G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Paris, 1989. [Desgraciadamente no existe traducción al castellano]

son testimonios evidentes, según Simondon, los afectos y las pasiones. La relación entre lo preindividual y lo individuado está, de hecho, mediada por los afectos.

La relación no siempre armoniosa entre los aspectos preindividuales y los aspectos singularizados del sujeto concierne de cerca al vínculo entre los «muchos» y el *general intellect*. En la primera jornada del seminario se ha insistido acerca de la fisionomía terrorífica que puede asumir el «intelecto general» allí donde éste no se traduce en una esfera pública, sino que permanece como un poder impersonal y despótico. En tal caso, lo preindividual deviene amenazador y absorbente. El pensamiento crítico del siglo XX —pienso sobre todo en la Escuela de Frankfurt— ha sostenido que la infelicidad deriva de la escisión, de la separación entre el hombre singular y las fuerzas productivas universales. Aparece así la imagen de un individuo confinado en un nicho frío y lóbrego, mientras, lejos de él, brilla la anónima potencia de la sociedad —y de la especie. Sostengo que es ésta una idea del todo equivocada. La infelicidad y la inseguridad no derivan de la separación entre la existencia individual y las potencias preindividuales, sino más bien de su férreo entrelazamiento, en particular cuando este último se manifiesta como desarmonía, oscilación patológica, crisis.

Llegamos ahora a la segunda tesis de Simondon, la cual afirma que la experiencia colectiva, la vida de grupo, no es —como suele creerse— el ámbito en el cual se atenúan o disminuyen los rasgos salientes del individuo singular, sino que, por el contrario, es el terreno de una individuación nueva, más radical. Mientras participa en una experiencia colectiva, el sujeto, lejos de renunciar a sus rasgos más peculiares, tiene la ocasión de individuar, al menos en parte, aquella cuota de realidad preindividual que lleva siempre consigo. Según Simondon, en la vida colectiva se busca afinar, armonizar la propia singularidad. Sólo en medio de la colectividad —y no ciertamente en el aislamiento—, la percepción, la lengua, las fuerzas productivas tienen la posibilidad de configurarse como aspectos de una experiencia individual.

Esta tesis permite comprender mejor la oposición entre «pueblo»y «multitud». Para la multitud, el colectivo no es centrípeto, huidizo. No es el lugar en el cual se forma la «voluntad general» y se prefigura la unidad estatal. En la

medida en que la experiencia colectiva de la multitud no debilita, sino que radicaliza el proceso de individuación, queda excluida por principio la posibilidad de que de tal experiencia se pueda extrapolar un rasgo homogéneo; queda excluido que se pueda «delegar» o «transferir» cualquier cosa al soberano. El *colectivo de la multitud*, en cuanto individuación ulterior o de segundo grado, fundamenta la posibilidad de una *democracia no representativa*. Recíprocamente, se puede definir la «democracia no representativa» como una individuación de lo preindividual histórico-social: ciencia, saber, cooperación productiva, *general intellect*. Los «muchos» persisten como «muchos» sin aspirar a la unidad estatal porque: 1) en cuanto singularidades individualizadas, tienen ya a sus espaldas la unidad/universalidad propia de las diversas formas de vida preindividual; 2) en su acción colectiva acentúan y continúan el proceso de individuación.

El *individuo social*. En el «Fragmento sobre las máquinas» de los *Grundrisse*,[5] Marx acuña un concepto que, según creo, es central para comprender la subjetividad de la multitud contemporánea. Un concepto, lo digo rápido, objetivamente correlativo —y relacionado con— a la tesis de Simondon sobre el cruce entre realidad preindividual y singularidad. Es el concepto de «individuo social». No es una casualidad, me parece, que Marx utilice esta expresión en las mismas páginas en las cuales discute del *general intellect*, del intelecto público. El individuo es social porque, en él, está presente el *general intellect*. O también, recurriendo de nuevo al Marx de los *Manuscritos*, porque en él se manifiesta abiertamente, junto al Yo singular, el *gattungswesen*, la «existencia genérica», el conjunto de requisitos y facultades de la especie *Homo sapiens sapiens*.

«Individuo social» es un oxímoron, una figura que representa la unidad de los contrarios: podría parecer una coquetería hegeliana, sugestiva e inconsistente, si no contáramos con Simondon para descifrar su sentido. «Social» tiene aquí el sentido de lo preindividual; «individuo» es el resultado último del proceso de individuación. Dado que

5. K. Marx, *Grundrisse der politischen Oekonomie*, 1939-1941, vol. II, p. 401; trad. esp., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI, 1997.

por «preindividual» es preciso entender la percepción sensorial, la lengua, las fuerzas productivas, se podría inclusive decir que el «individuo social» es el individuo que exhibe abiertamente la propia ontogénesis, la propia formación —con sus diversos estratos o elementos constitutivos.

Hay una suerte de cadena lexical —semántica— que conecta el ser-muchos, la vieja cuestión del principio de individuación, la noción marxiana de «individuo social», la tesis de Simondon sobre la convivencia en cada sujeto de elementos preindividuales —lengua, cooperación social, etcétera— y elementos individuados. Propongo denominar multitud al conjunto de «individuos sociales». Se podría decir —con Marx, pero contra buena parte del marxismo— que la transformación radical del actual estado de cosas consiste en dar la máxima importancia y el máximo valor a la existencia de cada miembro de la especie. Puede parecer paradójico, pero creo que la teoría de Marx podría —es más, debería— ser entendida, hoy, como una teoría realista y compleja del individuo. Como un individualismo riguroso; es decir, como una teoría de la *individuación*.

Un concepto equívoco: la biopolítica

El término «biopolítica» fue introducido por Michel Foucault en un curso que dio en la década de 1970 en el *Collège de France*,[6] dedicado a las transformaciones del concepto de «población» entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Para Foucault, fue en aquel momento cuando la vida —la vida en cuanto tal, la vida como mero proceso biológico— comenzó a ser gobernada, administrada políticamente. En los últimos años, el concepto de «biopolítica» se ha puesto de moda: se utiliza con frecuencia y para propósitos diversos. Sería importante evitar ese empleo automático e irreflexivo.

---

6. M. Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, 1989 (post.), pp. 71-83; trad. esp, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991. [Desgraciadamente un uso absolutamente abusivo de los derechos de autor por parte de los herederos de M. Foucault ha obligado a retirar esta edición de las librerías]

Cabría preguntarse, más bien, de qué modo y por qué la vida irrumpe en el centro de la escena pública, de qué modo y por qué el Estado la regula y la gobierna.

Desde mi punto de vista, para comprender el nudo racional del término «biopolítica», es preciso partir de un concepto distinto, acaso más complicado desde el punto de vista filosófico: el concepto de *fuerza de trabajo*. Se habla mucho de esta noción en las ciencias sociales, aunque demasiadas veces se deja de lado su carácter áspero y paradójico. Si los filósofos de profesión quisieran ocuparse de un tema serio, harían bien en dedicarle esfuerzo y atención a la noción de fuerza de trabajo. ¿Qué significa «fuerza de trabajo»? Significa *potencia* para producir. Potencia, es decir, facultad, capacidad, *dynamis*. Potencia genérica, indeterminada. En ella no está prescrito un tipo particular de actividad laboral, sino que alude a tareas de *cualquier* tipo, desde la fabricación de una cortina hasta la cosecha de peras; desde el parloteo incesante de un fanático del chat hasta la corrección de pruebas de un libro de texto. Fuerza de trabajo es «la suma de todas la aptitudes físicas e intelectuales que residen en la corporalidad».[7] *Todas*, fíjense ustedes. Al hablar de la fuerza de trabajo, se está haciendo referencia implícita a todo tipo de facultad: competencias lingüísticas, memoria, movilidad, etcétera. Sólo hoy, en la época postfordista, la realidad de la fuerza de trabajo está plenamente a la altura de su concepto. Sólo hoy, quiero decir, la noción de fuerza de trabajo no se reduce —como en cambio sucedía en los tiempos de Gramsci— a un conjunto de dotes y aptitudes físicas, mecánicas, sino que comprende dentro de sí, con pleno derecho, la «vida de la mente».

Llegamos al punto que me interesa resaltar. La relación capitalista de producción está basada en la diferencia entre fuerza de trabajo y trabajo efectivo. La fuerza de trabajo, repito, es pura *potencia*, bien distinta de los actos correspondientes. Escribe Marx: «Quien dice capacidad de trabajo no dice trabajo, del mismo modo que quien dice capacidad de digerir no dice digestión».[8] Se trata, sin embargo, de una

---

7. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomiem*, 1867, L. I, p. 195; trad. esp., *El capital. Crítica de la economía política*, México, FCE, 1972.
8. *Ibidem*, p. 203.

potencia que realza los aspectos más concretos de la mercancía. La potencia tiene algo de no-presente, de no-real; y sin embargo, en el caso de la fuerza de trabajo, este elemento no-presente es precisamente lo que está sujeto a la oferta y la demanda.[9] El capitalista compra la *facultad* de producir en cuanto tal —«la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales que residen en la corporalidad»—, no ya una o más prestaciones determinadas. Después de que la compraventa ha sido realizada, puede emplear la mercancía que ha comprado como más le guste: «El comprador de la fuerza de trabajo la consume haciendo trabajar a su vendedor. Es así que este último convierte en *acto* aquello que primero era *potencia*».[10] El trabajo realmente pagado no se limita a resarcir al capitalista por el dinero que ha desembolsado con el objetivo de asegurarse la potencia de trabajar del otro, sino que continúa activo por un lapso de tiempo suplementario. He aquí la génesis del plusvalor, el arcano de la acumulación capitalista.

La fuerza de trabajo encarna —literalmente— una categoría fundamental del pensamiento filosófico: la potencia, la *dynamis*. Y «potencia», como he dicho antes, significa aquello que no es actual, aquello que *no* está presente. Y bien, toda cosa que no está presente —o que no es real— deviene, en el capitalismo, una mercancía de excepcional importancia. La potencia, la *dynamis*, la no-presencia, en lugar de permanecer como un concepto abstracto, toma una forma pragmática, empírica, socioeconómica. La facultad como tal, incluso no aplicada, está en el centro del intercambio entre el capitalista y el obrero. El objeto de la compraventa no es una entidad real —prestaciones laborales efectivamente presentes—, sino algo que, de por sí, no tiene una existencia espacio-temporal autónoma —la genérica capacidad de trabajar.

Las características paradójicas de la fuerza de trabajo —algo irreal, que sin embargo es comprado y vendido como una mercancía cualquiera— son la premisa de la biopolítica. Para percibir esto más claramente es preciso un breve rodeo

---

9. P. Virno, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Turín, Bollati Boringhieri, 1999; trad. esp. *El recuerdo del presente*. Ensayo sobre el tiempo histórico, Paidós, 2003.
10. K. Marx, *Das Kapital...* op. cit., L. I, p. 209.

argumentativo. En los *Grundrisse*, Marx escribe que «el valor de uso que el obrero tiene para ofrecer [en el intercambio con el capitalista] no se materializa en un producto, no existe fuera de él, ni siquiera existe en la realidad sino sólo *en tanto posible*, o sea como *capacidad*».[11] Si se mira con atención, se notará cuál es el punto decisivo: allí donde se vende algo que existe sólo como *posibilidad*, ese algo no es separable de la *persona viviente* del vendedor. El cuerpo vivo del obrero es el sustrato de aquella fuerza de trabajo que, de por sí, no tiene una existencia independiente. La «vida», el puro y simple *bios*, adquiere una importancia fundamental en tanto tabernáculo de la *dynamis*, de la mera potencia.

Al capitalista le interesa la vida del obrero, su cuerpo, sólo por un motivo indirecto: este cuerpo, esta vida, son aquello que contiene la facultad, la potencia, la *dynamis*. El cuerpo viviente se convierte en objeto a gobernar no tanto por su valor intrínseco, sino porque es el sustrato de la única cosa que verdaderamente importa: la fuerza de trabajo como suma de las más diversas facultades humanas —potencia de hablar, de pensar, de recordar, de actuar, etcétera. La vida se coloca en el centro de la política en la medida en que lo que está en juego es la fuerza de trabajo inmaterial —que, de por sí, es no-presente. Por esto, sólo por esto, es lícito hablar de «biopolítica». El cuerpo viviente, del cual se ocupan los aparatos administrativos del Estado, es la señal tangible de una potencia todavía no realizada, el simulacro del trabajo todavía no objetivado o, como dice Marx con una expresión muy bella, del «trabajo como subjetividad». La potencia de trabajar, comprada y vendida a la par que toda otra mercancía, es trabajo todavía no objetivado, «trabajo como subjetividad». Se podría decir que, mientras el dinero es el representante universal del valor de cambio, la condición que hace posible el intercambio de los productos, la vida hace las veces de la potencia de producir, del invisible *dynamis*.

El origen no mitológico de aquel dispositivo de saberes y poderes que Foucault llama biopolítica debe rastrearse, sin dudas, en el modo de ser de la fuerza de trabajo. La importancia práctica que asume la potencia en cuanto potencia —el

11. K. Marx, *Grundrisse der politischen Oekonomie...* L. I, pp. 244-245. [Las cursivas son mías]

hecho de que ella sea comprada y vendida en cuanto tal— es inseparable de la inmediata existencia corpórea del obrero: he aquí el fundamento efectivo de la biopolítica. Foucault se burla de los teóricos libertarios como Wilhelm Reich —el psicoanalista heterodoxo—, quien sostiene que la gran atención que se presta a la vida es el fruto de un propósito represivo: disciplinar los cuerpos para aumentar la productividad del trabajo. Foucault tiene cierta razón pero en una contienda fácil. Es verdad que el gobierno de la vida es muy variado y articulado, y se mueve en un espectro de acción que va desde la máxima contención de los impulsos hasta las licencias más desenfrenadas, desde la interdicción más puntillosa hasta el alarde de tolerancia, desde los *ghettos* para pobres hasta los altos salarios keynesianos, desde la cárcel de máxima seguridad hasta el Estado de Bienestar. Dicho esto, queda la pregunta crucial: ¿por qué la vida como tal es tomada bajo custodia y controlada? La respuesta es unívoca: porque ella es el sustrato de una facultad, la fuerza de trabajo, que ha asumido el carácter de mercancía. Aquí no está en cuestión la productividad del trabajo puesta en acto, sino la intercambiabilidad de la potencia de trabajar. Por el solo hecho de ser comprada y vendida, esta potencia pone en cuestión también el receptáculo del cual ella es indistinguible, o sea el cuerpo viviente; más aún, lo pone a la vista en tanto objeto y blanco de innumerables y diferenciadas estrategias de control.

No es preciso creer, por lo tanto, que la biopolítica comprenda en sí misma, como su articulación particular, la gestión de la fuerza de trabajo. Las cosas indican más bien lo contrario: la biopolítica es sólo un efecto, una reverberación, una articulación de aquel hecho primario —histórico y filosófico al mismo tiempo— que consiste en la compraventa de la potencia en cuanto potencia. Hay biopolítica allí donde adviene en primerísimo primer plano, en la experiencia más inmediata, aquello que tiene que ver con la dimensión potencial de la existencia humana: no la palabra dicha, sino la propia facultad de hablar; no el trabajo realmente realizado, sino la genérica capacidad de producir. La dimensión potencial de la existencia se vuelve relevante precisamente y solamente con los ropajes de la fuerza de trabajo. En esta última, como decía antes, se concentran las diversas facultades o potencias del animal humano. De ahí que «fuerza de

trabajo» no designe una facultad específica, sino el *conjunto* de las facultades humanas en cuanto están comprometidas en la praxis productiva. «Fuerza de trabajo» no es un nombre propio, sino un sustantivo común.

Las tonalidades emotivas de la multitud

Quisiera hablar brevemente ahora de la *situación emotiva* en la cual se encuentra la multitud contemporánea. Con la expresión «situación emotiva» no me refiero, que quede claro, a una serie de inclinaciones o propensiones psicológicas, sino a modos de ser y sentir tan penetrantes que resultan comunes a los más diversos contextos de la experiencia —trabajo, ocio, afectos, política, etcétera. La situación emotiva, más que ubicua, es siempre ambivalente. Ella puede manifestarse, por lo tanto, como aquiescencia y también como conflicto; ya sea con el rostro de la resignación como con el de la inquietud crítica. Dicho de otro modo: la situación emotiva tiene un nudo central neutro sujeto a declinaciones diversas e inclusive opuestas. Este nudo neutro indica un modo de ser fundamental. Ahora bien, no hay dudas de que la situación emotiva de la multitud se manifiesta hoy con «malos sentimientos»: oportunismo, cinismo, desintegración social, inagotables abjuraciones, alegre sumisión. Sin embargo, es preciso desplazarse desde estos «malos comportamientos» hacia el nudo central neutro, o sea, hacia el modo de ser fundamental que, en la medida en que es un principio, podría dar lugar también a desarrollos bien diferentes de aquellos que hoy prevalecen. La cosa difícil de entender es que el antídoto, por así llamarlo, sólo puede encontrarse en aquello que por el momento se da a conocer como veneno.

La situación emotiva de la multitud postfordista está caracterizada por la *inmediata coincidencia* entre producción y eticidad, «estructura» y «superestructura», cambios revolucionarios en el proceso laboral y sentimientos, tecnologías y tonalidades emotivas, desarrollo material y cultura. Detengámonos un momento en esta coincidencia: ¿cuáles son los principales requisitos que se exigen hoy a los trabajadores dependientes? Que estén habituados a moverse de un lado a

otro, que sean capaces de acomodarse a las más bruscas reconversiones, que sean adaptables para cambiar de una dependencia a otra, que sean dúctiles para cambiar las reglas de juego, que sepan llevar adelante interacciones lingüísticas banales; que demuestren destreza para elegir y sepan manejar diversas alternativas. Pues bien: estos requisitos no son el fruto del disciplinamiento industrial, sino sobre todo el resultado de una socialización que tiene su centro de gravedad *fuera del trabajo*. La «profesionalidad» efectivamente requerida y ofrecida en el mercado de trabajo consiste en las destrezas que se adquieren durante una prolongada permanencia en un estado pre-laboral o precario. Es decir: en la espera atenta de un empleo se desarrollan aquellos talentos genéricamente sociales y el hábito de no contraer hábitos duraderos que se volverán después, una vez encontrado un empleo, las verdaderas «herramientas de trabajo».

La empresa postfordista usufructúa este hábito de no tener hábitos, este adiestramiento en la precariedad y la variabilidad. Pero el hecho decisivo es una socialización —con este término entiendo la relación con el mundo, con los otros y con uno mismo— que se adquiere sobre todo fuera del trabajo, una socialización esencialmente extralaboral. Son los *shocks* urbanos de los que hablaba Walter Benjamin, la proliferación de juegos lingüísticos, la variación ininterrumpida de las reglas y las técnicas lo que constituyen la sustancia a partir de la cual se forjan destrezas y requisitos que sólo después devendrán destrezas «profesionales». Vista con atención, la socialización *extralaboral* —que luego, sin embargo, confluye en las empresas postfordistas— consiste en experiencias y sentimientos en los cuales la gran filosofía y la gran sociología del último siglo, desde Georg Simmel hasta Martin Heidegger, han reconocido los rasgos distintivos del *nihilismo*. Nihilista es aquella praxis que ya no goza de un fundamento sólido ni de estructuras recursivas de las cuales ella da cuenta ni de hábitos protectores. Duran-te el siglo XX, el nihilismo pareció un contrapunto colateral a los procesos de racionalización de la producción y del Estado. Como si uno dijera que por un lado estaba el trabajo y por otro, la precariedad y la constante mutabilidad de la vida metropolitana. En este momento, en cambio, el nihilismo —el hábito de no tener hábitos, etcétera— entra en la producción, deviene requisito profesional, está *inmerso en el trabajo*. Sólo aquel

que ha adquirido cierta práctica en la aleatoria mutabilidad de las formas de vida urbana sabe cómo comportarse en las fábricas del *just in time*.

Es casi inútil agregar que, de este modo, se rompe en pedazos el esquema mediante el cual buena parte de las tradiciones sociológica y filosófica han pensado los procesos de «modernización». Según ese esquema, la innovación —tecnológica, emotiva, ética— alteraría las sociedades tradicionales, donde prevalecían costumbres repetitivas. Filemón y Baucis, los pacíficos campesinos que Goethe describe en el *Fausto*, serían erradicados por el empresario moderno. Nada de esto sucede hoy. Ya no se puede hablar de «modernización», porque la innovación se da con una periodicidad cada vez más estrecha y en una escena que desde hace tiempo se caracteriza por la alteración, lo aleatorio, el anonimato. El punto crucial es que la actual dinámica de transformación productiva cuenta entre sus recursos más notables con todo aquello que, en el esquema de la modernización, se tenía por sus efectos: incertidumbre de expectativas, contingencia de los puestos y posiciones, identidades frágiles, valores siempre mutables. Las tecnologías avanzadas no provocan un «extrañamiento», una ajenidad que viene a disolver una entrañable «familiaridad», sino que reduce a *perfil profesional* la experiencia misma del extrañamiento más radical. El nihilismo, que en un primer momento fue el lado oscuro de la potencia técnico-productiva, deviene hoy un ingrediente fundamental, una cualidad muy tenida en cuenta en el mercado de trabajo.

Sobre este telón de fondo se destacan dos tonalidades emotivas que no tienen fama de ser demasiado edificantes: el *oportunismo* y el *cinismo*. Intentaremos realizar un examen cuidadoso de esos «malos sentimientos», tratando de individualizar en ellos un modo de ser que, en principio, no tiene por qué ser necesariamente desagradable o inconveniente.

Oportunismo. El oportunismo hunde sus raíces en una socialización extralaboral marcada por cambios abruptos y repentinos, *shocks* perceptivos, innovación permanente, inestabilidad crónica. Oportunista es aquel que hace frente un flujo de posibilidades siempre intercambiables, que se mantiene disponible y atento al mayor número de eventualidades, que se suma a la que tiene más cerca y cambia rápidamente hacia otra si le conviene más. Esta sería una definición

estructural, no moralista, del oportunismo. Está en cuestión aquí una sensibilidad agudizada por las *chances* cambiantes, una disciplina para manejarse en el caleidoscopio de las oportunidades, una íntima relación con lo posible en cuanto tal. En el modo de producción postfordista, el oportunismo adquiere un indudable valor *técnico*. Es la reacción en lo cognitivo y en elcomportamiento de la multitud contemporánea al hecho de que la praxis ya no está ordenada según directrices uniformes, sino que presenta un alto grado de indeterminación. Ahora bien: es precisamente esa capacidad de moverse con destreza entre oportunidades abstractas e intercambiables lo que constituye una *cualidad profesional* en muchos sectores de la producción postfordista, sobre todo en aquellos donde el proceso laboral no está regulado por un único objetivo, sino por una *clase de posibilidades* equivalentes, que es necesario especificar cada vez. La máquina informática no ha sido pensada y construida para un fin unívoco, sino para elaboraciones sucesivas y «oportunistas». El oportunismo constituye hoy un recurso indispensable en casi cualquier trabajo. El proceso laboral concreto es invadido por una difusa «acción comunicativa» que nunca se identifica, sin embargo, con la simple y muda «acción instrumental». Es más, retomando un tema tratado en la segunda jornada del seminario, el trabajo casi siempre incluye los rasgos salientes de la Acción política. En el fondo, ¿qué otra cosa es el oportunismo sino una dote del hombre político?

Cinismo. También el cinismo está en conexión con la inestabilidad crónica de las formas de vida y de los juegos lingüísticos actuales. Esta inestabilidad crónica pone a la vista, tanto en el trabajo como en el tiempo libre, las *reglas* desnudas que estructuran artificialmente los ámbitos de acción. La situación emotiva de la multitud se caracteriza, entre otras cosas, por la estrecha relación que los «muchos» mantienen con las *reglas* que rigen los contextos singulares. En la base del cinismo contemporáneo está el hecho de que los hombres y mujeres tienen experiencia de reglas mucho antes que de «hechos» o acontecimientos concretos. Pero tener experiencia directa de reglas significa también reconocer su convencionalidad, su carencia de fundamento. Esto es así a tal punto que ya no se está inmerso en un juego predefinido, del cual se participa con verdadera adhesión, sino que cada «juego» singular, destituída de toda obviedad y seriedad, se

percibe solamente como el lugar de la inmediata *afirmación de sí*. Afirmación que es tanto más brutal, arrogante y cínica en cuanto se sirve —sin ilusiones sino con perfecta adhesión momentánea— de aquellas mismas reglas que ya han sido percibidas como convencionales y mutables.

Pienso que a estas alturas es posible percibir la estrecha relación entre el *general intellect* y el cinismo contemporáneo. O mejor: pienso que el cinismo es *uno* de los posibles modos de reaccionar al *general intellect* —no el único, ciertamente: vuelve aquí el tema de la ambivalencia de la situación emotiva. Veamos mejor este nexo. El *general intellect* es el saber social devenido principal fuerza productiva; es el conjunto de los paradigmas epistémicos, lenguajes artificiales, constelaciones conceptuales que rigen la comunicación social y las formas de vida. El *general intellect* se distingue de las «abstracciones reales» típicas de la modernidad, ancladas en el principio de equivalencia. «Abstracción real» es, sobre todo, el dinero, que representa la conmensurabilidad de los trabajos, de los productos, de los sujetos. Y bien, el *general intellect* no tiene nada que ver con el *principio de equivalencia*. Los modelos del saber social no son unidades de medida, sino que constituyen el presupuesto para heterogéneas posibilidades operativas. Los códigos y paradigmas técnico-científicos se presentan como «fuerza productiva inmediata», o sea como *principios constructivos*. No equiparan nada, sino que funcionan como premisas para toda clase de acciones.

El hecho de que sea el saber abstracto el que viene a poner orden en las relaciones sociales, en lugar del intercambio de equivalentes, se refleja en la figura contemporánea del *cínico*. ¿Por qué? Porque el principio de equivalencia constituía la base, si bien quizá contradictoria, para ideologías igualitarias que propugnaban el ideal de un reconocimiento recíproco sin restricciones, e incluso el de una comunicación lingüística universal y transparente. Por el contrario, el *general intellect*, en cuanto premisa apodíctica de la praxis social, no ofrece ninguna unidad de medida para una equiparación. El cínico reconoce, en el particular contexto en el cual opera, el rol preeminente desplegado por ciertas *premisas epistémicas* y la simultánea ausencia de *equivalencias* reales. Comprime preventivamente la aspiración a una comunicación dialógica entre pares. Renuncia desde el

comienzo a la búsqueda de un fundamento intersubjetivo para su praxis, como también a la reivindicación de un criterio compartido de valoración moral. La caída del principio de *equivalencia*, íntimamente ligado al intercambio de las mercancías, se hace evidente en el comportamiento del cínico como abandono indoloro de la instancia de *igualación*. Al punto que confía la afirmación de sí a la multiplicación —y fluidificación— de jerarquías y diferencias, lo cual es una de las operaciones que pareciera comportar la sobrevenida centralidad del saber en la producción.

Oportunismo y cinismo: «malos sentimientos», sin duda. Todavía es lícito plantear la hipótesis de que cada conflicto o protesta de la multitud echará sus raíces en el mismo modo de ser —el «nudo neutro» del cual hablaba al comienzo— que, por el momento, se manifiesta con estas modalidades un poco desagradables. El nudo neutro de la situación emotiva contemporánea, susceptible de manifestaciones diferentes, consiste en un adiestramiento para aceptar la dimensión de lo posible en cuanto posible y en una estrecha cercanía con las reglas convencionales que estructuran los diversos contextos de acción. Aquella domesticación y esta proximidad, de la cual derivan las formas actuales del oportunismo y el cinismo, constituyen un indeleble signo distintivo de la multitud.

Las habladurías y la avidez de novedades

Por último, quisiera detenerme en dos fenómenos notables —y con muy mala fama— de la vida cotidiana, a los cuales Martin Heidegger ha conferido el rango de temas filosóficos. Primero, las *habladurías*, es decir un discurso sin estructura ósea, indiferente a los contenidos que de vez en cuando destila, contagioso y proliferante. Luego, la *avidez de novedades*, es decir la insaciable voracidad de lo nuevo en cuanto nuevo. Me parece que estos son otros dos predicados inherentes al sujeto gramatical «multitud». A condición, como se verá, de utilizar en este caso las palabras de Heidegger contra Heidegger mismo. Al referirme a las «habladurías», quisiera poner de relieve una faceta ulterior de la relación multitud/lenguaje verbal; la «avidez de nove-

dades» tiene que ver, en cambio, con ciertas virtudes epistemológicas de la multitud —claramente lo que está en cuestión es solamente una epistemología espontánea.

Las habladurías y la curiosidad han sido analizadas por Heidegger en *El ser y el tiempo*.[12] El autor las trae a colación como típicas manifestaciones de la «vida inauténtica». Esta última se caracteriza, según Heidegger, por el nivelamiento conformista de cada sentir y cada comprender. Lo que domina de modo no contrastado en ella es el pronombre impersonal «se»: *se* dice, *se* hace, *se* cree una cosa u otra. En términos de Simondon, es lo preindividual lo que domina la escena, inhibiendo cualquier individuación. El «se» es anónimo y invasivo. Nutre certezas reasegurantes, difunde opiniones ya compartidas. Es el sujeto sin rostro de la comunicación mediática. El «se» alimenta las habladurías y desencadena una incontenible avidez de novedades.

Este «se» charlatán y entrometido oculta el rasgo saliente de la existencia humana: el ser en el mundo. Vale decir, pertenecer al mundo no significa contemplarlo de manera desinteresada. Esta pertenencia implica sobre todo un compromiso pragmático. La relación con mi contexto vital no consiste fundamentalmente en cogniciones y representaciones, sino en una praxis adaptativa, en la búsqueda de reparo, en una orientación práctica, en la intervención manipuladora de los objetos circundantes. La vida auténtica, para Heidegger, parece encontrar una expresión adecuada en el *trabajo*. El mundo es, en primer lugar, un mundo-taller, un conjunto de medios y objetivos productivos, el teatro de una actividad generalizada. Según Heidegger, esta relación fundamental con el mundo está atravesada por las habladurías y la curiosidad. Quien habla sin parar y quien se abandona a la curiosidad, *no* trabaja, está distraído de la ejecución de una tarea determinada, ha suspendido toda forma seria de «ocuparse». El «se» no es solamente anónimo: es también *ocioso*. El mundo-taller es transformado en un mundo-espectáculo.

Vale la pena preguntarse: ¿es cierto que la habladurías y la curiosidad permanecen confinadas al universo extralaboral, en el tiempo libre, en las horas de divagación y de ocio?

---

12. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, §§ 35 y 36; trad. esp. *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, 1993.

Sobre la base de todo lo que hemos argumentado en este seminario, ¿no cabe suponer que estas actitudes han devenido el pivote de la producción contemporánea, en la cual domina la acción comunicativa y se valora en máximo grado la capacidad de manejarse con destreza en todas las tareas, incluso a través de continuas innovaciones?

Comencemos por las habladurías. Ellas detentan el rol preeminente de la comunicación social, su independencia de cada vínculo o presupuesto, su plena *autonomía*. Autonomía de objetivos predefinidos, de empleos circunscritos, de la obligación de reproducir fielmente la realidad. En las habladurías se disuelve la correspondencia denotativa entre palabras y cosas. El discurso ya no reclama una legitimación externa, una legitimación que sería provista por los *acontecimientos* que las habladurías refieren. Son ellas las que constituyen un acontecimiento en sí mismo consistente, que se justifica por el solo hecho de ocurrir. Heidegger escribe:

> «En virtud de la comprensión media que el lenguaje expresado porta consigo, el discurso comunicante [...] puede ser comprendido también incluso sin que aquel que escucha se coloque en la comprensión originaria de aquello sobre lo cual discurre el discurso».[13]

Y más adelante:

> «Las habladurías son la posibilidad de comprenderlo todo sin previa apropiación de la cosa».[14]

Las habladurías ponen en crisis el paradigma referencialista. La crisis de este paradigma está en el origen de los *mass media*. Una vez emancipados del deber de corresponder punto por punto al mundo no lingüístico, los enunciados pueden multiplicarse indefinidamente, generándose el uno del otro. Las habladurías son infundadas. Esta falta de fundamento explica el carácter lábil, y a veces vacuo, de la interacción cotidiana. Es más, la misma falta de fundamento autoriza en cada momento la invención y la experimentación de nuevos discursos. La comunicación, más que reflejar y

---

13. *Ibidem*, p. 212.
14. *Ibidem*, p. 213.

transmitir aquello que es, produce ella misma estados de cosas, experiencias inéditas, nuevos hechos. Estoy tentado a decir que las habladurías se asemejan a un *rumor de fondo*: insignificante en sí mismo —a diferencia de los rumores o ruidos ligados a fenómenos particulares, por ejemplo una moto en carrera o un taladro—, ofrece sin embargo la trama de la cual extraer variantes significativas, modulaciones insólitas, articulaciones imprevistas.

En mi opinión las habladurías constituyen la materia prima del *virtuosismo postfordista* del cual se ha hablado en la segunda jornada del seminario. El virtuoso, como recordarán, es aquella persona que produce algo que no es distinguible, ni mucho menos separable, del acto mismo de producir. Virtuoso por excelencia es el simple locutor/hablante. Pero, agrego ahora, el locutor no-referencialista; sobre todo el locutor que, al hablar, no refleja uno u otro estado de cosas, sino que las determina de nuevo mediante sus propias palabras. Aquel que, según Heidegger, parlotea, dice habladurías. Las habladurías son *performativas*: en ellas, las palabras determinan hechos, acontecimientos, estados de cosas.[15] O, si se quiere, es en las habladurías que se puede reconocer el performativo: no «Yo comento» o «Yo juro» o «Yo tomo a esta mujer como esposa», sino, sobre todo, «Yo hablo». En la aserción «Yo hablo», *hago* una cosa *diciéndolo*, y además declaro aquello que hago mientras lo hago.

Contrariamente a lo que supone Heidegger, las habladurías no sólo no constituyen una experiencia pobre y despreciable, sino que conciernen directamente al trabajo, a la producción social. Treinta años atrás, en muchas fábricas había carteles que intimaban: «Silencio, se trabaja». El que trabajaba, callaba. Se comenzaba a «parlotear» solamente a la salida de la fábrica o de la oficina. La principal novedad del postfordismo consiste en haber introducido el lenguaje en el trabajo. Hoy, en ciertas oficinas, bien podrían aparecer colgados carteles especulares a aquellos de hace años, que dijeran: «Aquí se trabaja: ¡Hablen!».

Al trabajador no se le pide un cierto número de frases estándar, sino una actividad comunicativa informal, dúctil,

15. J. Austin, *How to Do Things with Words*, 1962.; trad. esp. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1998.

que le permita hacer frente a las más diversas eventualidades —con una buena dosis de oportunismo, se entiende. En términos de filosofía del lenguaje, diré que lo que se pone en movimiento aquí no es la *parole* sino la *langue*; la propia facultad de lenguaje, no una específica aplicación. Esta facultad, o sea la genérica potencia de articular cada suerte de enunciación, adquiere un relieve empírico propio de las habladurías informáticas. Allí, de hecho, no cuenta tanto «qué cosa se dice» sino más bien el puro y simple «poder decir».

Y pasamos a la curiosidad o avidez de novedades. También ella tiene por sujeto el anónimo «se», el protagonista sin contrastar de la «vida inauténtica». Y también ella se coloca, para Heidegger, fuera del proceso laboral. El «ver», que en el trabajo tiene como finalidad el cumplimiento de un encargo o tarea particular, en el tiempo libre deviene inquieto, móvil, voluble. Escribe Heidegger: «El cuidarse se detiene en dos casos: o para retomar fuerza o porque la obra está terminada. Este detenimiento no suprime el "cuidarse de", pero deja libre la visión para ver más allá del mundo de las obras».[16] El liberarse del mundo de las obras permite que la «visión» se nutra de cualquier cosa, hecho, evento, reducidos, eso sí, a otros tantos espectáculos.

Heidegger cita a San Agustín, quien trazó un admirable análisis de la curiosidad en el libro décimo de sus *Confesiones*. El curioso, para San Agustín, es aquel que es indulgente frente a la *concupiscentia oculorum*, la concupiscencia de la vista, bramando por asistir a espectáculos insólitos y por momentos horribles:

> El placer corre tras todo aquello que es bello, gustoso, armonioso, suave, mullido; la curiosidad quiere experimentar también sus contrarios [...] por afán de probar, de conocer. Y en verdad, ¿qué placer se podría experimentar ante la horrible vista de un cadáver hecho pedazos? Sin embargo, si hay uno en alguna parte, van todos corriendo.[17]

Tanto San Agustín como Heidegger consideran la curiosidad una forma degradada y perversa de amor al saber. Una *pasión epistémica*, en suma. Esta es la parodia plebeya

---

16. M. Heidegger, *Sein und Zei...* op. cit., p . 217.
17. San Agustín, *Confesiones*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid, 2003.

del *bios theoretikos*, de la vida contemplativa dedicada al conocimiento puro. Ni el filósofo ni el curioso tienen intereses prácticos, ambos aspiran a una aprehensión como fin en sí mismo, una visión sin objetivos extrínsecos. Pero en la curiosidad los sentidos usurpan las prerrogativas del pensamiento: son los ojos del cuerpo, no aquellos metafóricos de la mente, los que observan, hurgan, evalúan todos los fenómenos. La ascética *theoria* se transforma en el «afán de probar, de conocer» del *voyeur*.

El juicio de Heidegger no admite apelación: en la curiosidad anida una enajenación radical; el curioso está interesado «únicamente por el aspecto del mundo; una forma de ser en que se cura de quedar exento de sí mismo en cuanto ser en el mundo».[18] Quisiera confrontar este juicio de Heidegger con la posición de Walter Benjamin. En «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica»,[19] Benjamin ha propuesto a su vez un diagnóstico del «sí», de los modos de ser de la sociedad de masas, en suma, de la «vida inauténtica». Con otra terminología, se entiende. Y llega a conclusiones muy diferentes respecto de aquellas a las que llega Heidegger. Benjamin percibe como una promesa, o al menos como una ocasión importante, aquello que Heidegger en cambio considera una amenaza. La reproductibilidad técnica del arte y de cada modo de experiencia, realizada por los *mass media*, no es otra cosa que el instrumento más adecuado para satisfacer una curiosidad omnívora y universal. Pero Benjamin elogia esa «manía de conocer» a través de los sentidos, aquella «concupiscencia de la vista», que Heidegger en cambio denigra. Veamos esto más en detalle.

Tanto la curiosidad —para Heidegger— como la reproductibilidad técnica —para Benjamin— se esfuerzan por *abolir las distancias*, por acercar cada cosa para que esté más a la mano —o mejor, más a la vista. Esta vocación por la proximidad adquiere sin embargo un significado opuesto en los dos autores. Para Heidegger, en ausencia de un laborioso

---

18. M. Heidegger, *Sein und Zei...* op. cit., p . 217.17. San Agustín, *Confesiones*, Ed. Ciudad Nueva, 2003.
19. W. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, 1936; trad. esp., «La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica», *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 2002.

«cuidarse de», el acercamiento de aquello que está lejano y resulta extraño tiene como único resultado el hecho de anular en forma ruinosa la perspectiva: la mirada ya no distingue entre «primer plano» y «fondo». Cuando todas las cosas convergen en una proximidad indiferenciada —como le sucede, según dice Heidegger, al curioso—, se va perdiendo la estabilidad de un centro desde el cual observarlas. La curiosidad se parece a una alfombra voladora que, eludiendo la fuerza de gravedad, se desliza a baja altura y merodea alrededor de los fenómenos —sin detenerse ni profundizar en ellos. Benjamin, en cambio, escribe a propósito de la curiosidad mass-mediática: «acercar espacial y humanamente las cosas es una aspiración tan apasionada de las masas actuales como su tendencia a superar la singularidad de cada dato acogiendo su reproducción».[20] Para Benjamin la curiosidad, en tanto acercamiento del mundo, expande y enriquece las capacidades perceptivas humanas. La visión móvil del curioso, realizada a través de los *mass media*, no se limita a recibir pasivamente un espectáculo dado, sino, por el contrario, decide en cada oportunidad qué ver, qué vale la pena traer a primer plano y qué debe permanecer como fondo. Los *mass media* adiestran los sentidos para *considerar lo conocido como si fuese desconocido*, o sea a desarrollar «un margen de libertad enorme e imprevisto» en los aspectos más trillados y repetitivos de la experiencia cotidiana. Pero al mismo tiempo adiestran los sentidos también para la tarea inversa: *considerar lo ignoto como si fuera conocido*, adquirir destreza con lo inesperado y lo sorprendente, habituarse a la falta de hábitos sólidos.

Otra analogía significativa: tanto para Heidegger como para Benjamin, el curioso está permanentemente distraído. Él mira, aprehende, experimenta cada cosa, pero sin prestarle atención. También en este caso el juicio de los dos autores diverge. Para Heidegger, la distracción, que es el correlato de la avidez de novedades, es la prueba evidente de una erradicación total y de una inautenticidad total. Distraído es aquel que persigue posibilidades siempre diversas pero equivalentes e intercambiables —si se quiere, el oportunista del que hablamos al comienzo de esta jornada. Por el contrario,

20. *Ibidem*, p. 25.

Benjamin elogia, con todas las letras, justamente, a la dispersión, puesto que ve en ella el modo más eficaz de recibir una experiencia artificial, técnicamente construida. Él escribe:

> Por medio de la dispersión [...] se controlará bajo cuerda hasta qué punto tienen solución las tareas nuevas de la apercepción. [...] El cine no sólo reprime el valor cultual [esto es, el culto por la obra de arte considerada como algo único e irrepetible] porque pone al público en situación de experto [que decide qué es fondo y qué cosa, en cambio, figura en el primer plano], sino además porque dicha actitud no incluye en las salas de proyección atención alguna: el público [si ustedes prefieren: la multitud en cuanto público] es un examinador, pero un examinador que se dispersa».[21]

Se sigue que la distracción es un obstáculo para la aprehensión intelectual. Las cosas cambian radicalmente, sin embargo, si lo que está en juego es una aprehensión sensorial. Esto último es, más bien, favorecido y potenciado por la distracción; es decir, reclama un cierto grado de dispersión y de inconstancia. Pues bien, la curiosidad mediática es aprehensión sensorial de artificios técnicamente reproducibles, percepción inmediata de productos intelectuales, visión corporal de paradigmas científicos. Los sentidos —o mejor, la «concupiscencia de la vista»— se apropian de una realidad abstracta, o sea de conceptos materializados en técnicas, no acercándose a ellos con atención, sino haciendo alarde de distracción.

La curiosidad —dispersa—, así como las habladurías —no referencialistas—, son atributos de la multitud contemporánea. Atributos cargados de ambivalencia, naturalmente, pero ineludibles.

---

21. *Ibidem*, p 46.

4. *Diez tesis sobre la multitud y el capitalismo postfordista*

He intentado describir el modo de producción contemporáneo, el denominado postfordismo, sobre la base de categorías extraídas de la filosofía política, de la ética, de la epistemología, de la filosofía del lenguaje. No por costumbre profesional, sino porque estoy convencido que el modo de producción contemporáneo exige, para ser descrito de modo adecuado, esta instrumentación, esta amplitud de miras. No se comprende el postfordismo sin recurrir a una constelación conceptual ético-lingüística. Como es obvio, por otra parte, allí el *matter of* debe consistir en la identificación progresiva entre *poiesis* y lenguaje, producción y comunicación.

Para denominar con un término unitario la forma de vida y juegos lingüísticos que caracterizan a nuestra época, he utilizado la noción de «multitud». Esta noción, en las antípodas de aquella de «pueblo», se define por el conjunto de quiebros, desmoronamientos, innovaciones que he intentado señalar. Citando desordenadamente: la vida de los extranjeros —*bios xenikos*— como condición ordinaria; la prevalencia de los «lugares comunes» del discurso sobre aquellos «especiales»; la publicidad del intelecto, tanto como recurso o como base de la producción social; la actividad sin obra —es decir, el virtuosismo—; la centralidad del principio de individualización; la relación con lo posible en cuanto tal —oportunismo—; el desarrollo hipertrófico de los aspectos no referenciales del lenguaje —charla. En la multitud se da la plena exhibición histórica, fenoménica, empírica de la condición ontológica del animal humano: carencias biológicas, carácter indefinido o potencial de su existencia, ausencia de un ambiente determinado, intelecto lingüístico como

«resarcimiento» por la escasez de instintos especializados. Es como si las raíces hubiesen salido a la superficie, quedando expuestas a la vista. Aquello que siempre fue verdad, se ve ahora sin velamientos. La multitud es esto: configuración biológica fundamental que deviene modo de ser históricamente determinado, ontología que se revela fenomenológicamente. Se puede decir también que la multitud postfordista resalta sobre el plano histórico-empírico la antopogénesis como tal, es decir, la misma génesis del animal humano, sus caracteres diferenciales. La recorre en compendio, la recapitula. Hemos pensado en estas consideraciones más bien abstractas como otra forma para decir que el capitalismo contemporáneo tiene su principal recurso productivo en las actitudes lingüístico-relacionales del ser humano, en el conjunto de facultades —*dynameis*, potencia— comunicativas y cognoscitivas que lo distinguen.

El seminario ha concluido. Lo que podía decirse ya está —bien o mal— dicho. Ahora, al término de nuestra circunnavegación del continente «multitud», sólo queda insistir sobre algunos aspectos por dirimir. A tal fin, propongo diez aserciones sobre la multitud y el capitalismo postfordista. Aserciones que sólo por comodidad llamo tesis. Ellas no pretenden ser exhaustivas, ni quieren contraponerse a otros posibles análisis o definiciones del postfordismo. De tesis auténticas sólo tienen el aspecto apodíptico y —espero— la concisión. Algunas de estas aserciones podrían, quizá, converger entre sí, fundiéndose en una única «tesis». Además, la secuencia es arbitraria: aquella que aparece como «tesis x» no perdería nada figurando como «tesis y» —y viceversa. Debo aclarar, en fin, que a menudo afirmo o niego con más claridad, o menos matices, de lo que sería justo —o prudente. En algunos casos, casi diría, más de lo que pienso.

Tesis 1

El postfordismo —y con él la multitud— ha hecho su aparición en Italia con las luchas sociales que por convención son recordadas como el «movimiento de 1977».

El postfordismo ha venido inaugurado en Italia por los tumultos de una fuerza de trabajo escolarizada, precaria, móvil, que odiaba la ética del trabajo y se oponía, a veces frontalmente, a las tradiciones y la cultura de la izquierda histórica, marcando una clara discontinuidad con el obrero de la línea de montaje, sus usos y costumbres, su forma de vida. El postfordismo fue inaugurado por conflictos centrados en figuras sociales que, pese a su aparente marginalidad, estaban convirtiéndose en el auténtico gozne del nuevo ciclo de desarrollo capitalista. Por otra parte, ya ha sucedido que un cambio radical del modo de producción venga acompañado de la precoz conflictividad de aquellos estratos de la fuerza de trabajo que, poco a poco, se fueron constituyendo en el eje de sustentación de la producción de plusvalor. Basta pensar en la peligrosidad atribuida en el siglo XVIII a los vagabundos ingleses, ya expulsados de los campos, y a punto de sumergirse en las primeras manufacturas. O en las luchas de los obreros no cualificados estadounidenses en la década de 1910, luchas que precedieron los cambios fordistas y tayloristas basados en la descualificación sistemática del trabajo. Toda metamorfosis drástica de la organización productiva está destinada en un principio a evocar los afanes de la «acumulación originaria», debiendo transformar desde el inicio una relación entre cosas —nueva tecnología, distintos destinos de las inversiones, etc.— en una relación social. Es en este intermedio delicado donde se manifiesta a veces el aspecto subjetivo de aquello que, más tarde, deviene irrefutable decurso factual.

La obra maestra del capitalismo italiano ha sido haber transformado en recurso productivo precisamente los comportamientos que, en un primer momento, se manifestaban con la semblanza del conflicto radical. La conversión de las propensiones colectivas del movimiento de 1977 —éxodo de la fábrica, rechazo al empleo estable, familiaridad con los saberes y las redes comunicativas— en un concepto innovado de profesionalidad —oportunismo, charla, virtuosismo, etc.—: ése es el resultado más precioso de la contrarrevolución italiana —entendiendo por «contrarrevolución» no la simple restauración del estado de cosas precedente, sino, literalmente, una revolución al revés, es decir, una innovación drástica de la economía y de las instituciones con el fin de lanzar de nuevo la productividad y el dominio político.

El movimiento de 1977 tuvo la desdicha de ser tratado como un movimiento de marginales y parásitos. De hecho, marginal y parasitario era el punto de vista adoptado por quienes emitían esas acusaciones. En efecto, esos se identificaban del todo con el paradigma fordista, que consideraba «central» y «productivo» sólo al trabajo estable en la fábrica de bienes de consumo duraderos. Se identificaban, por tanto, con el ciclo de desarrollo en declinación. Bien visto, el movimiento del 1977 anticipó algunos rasgos de la multitud postfordista. Pálido y tosco cuanto se quiera, el suyo fue nada menos que un virtuosismo no servil.

Tesis 2

El postfordismo ¿es la realización empírica del «Fragmento sobre las máquinas» de Marx?

Escribe Marx: «El robo del tiempo de trabajo ajeno sobre el cual se apoya la actual riqueza se presenta como una base miserable respecto a esta nueva base [el sistema de máquinas automatizadas] que se ha desarrollado mientras tanto, siendo creada por la misma gran industria. Apenas el trabajo en forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo cesa y debe cesar de ser su medida, y por consiguiente, el valor de cambio debe cesar de ser la medida del valor de uso».[1] En el «Fragmento sobre las máquinas» de los Grundrisse, de donde he extraído la cita, Marx sostiene una tesis muy poco marxista: el saber abstracto —aquel científico en primer lugar, pero no sólo él— se encamina a convertirse en nada menos que en la principal fuerza productiva, relegando al trabajo parcializado y repetitivo a una posición residual. Sabemos que Marx recurre a una imagen tan sugestiva para indicar el conjunto de conocimientos que constituyen el epicentro de la producción

1. K. Marx, *Grundrisse der politischen Oekonomie*, 1939-1941, vol. 2, p. 401; trad. esp., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI editores, 1997.

social y, al mismo tiempo, preordenan todos los ámbitos vitales: *general intellect*, intelecto general. La preeminencia tendencial del saber hace del tiempo de trabajo una «base miserable». La denominada «ley del valor» —según la cual el valor de una mercancía está determinado por el tiempo de trabajo incorporado en ella—, que Marx considera el arquitrabe de las actuales relaciones sociales, es, sin embargo, refutada y resquebrajada por el propio desarrollo capitalista.

Es en este punto donde Marx plantea una hipótesis de superación de la relación de producción dominante muy distinta de aquella, y de las expuestas en otros textos. En el «Fragmento» la crisis del capitalismo no está ya más imputada a las desproporciones internas de un modo de producción realmente basado en el tiempo de trabajo distribuido individualmente —no está más imputada, pues, a los desequilibrios conexos a la plena vigencia de las leyes, como por ejemplo, a la caída de la tasa de ganancia. Pasan al primer plano, más bien, las contradicciones lacerantes entre un proceso productivo, que hoy gira directa y exclusivamente sobre la ciencia, y una unidad de medida de la riqueza todavía coincidente con la cantidad de trabajo incorporada a los productos. El progresivo ensanchamiento de esta contradicción conduce, según Marx, al «derrumbe de la producción basada sobre el valor de cambio» y por lo tanto, al comunismo.

Esto que salta a la vista en la época postfordista es la plena realización factual de la tendencia descrita por Marx, pero sin ningún aspecto emancipador. Antes que foco de crisis, la desproporción entre el papel absoluto del saber y la importancia decreciente del tiempo de trabajo ha dado lugar a una nueva y estable forma de dominio. Las metamorfosis radicales del mismo concepto de producción están inscriptas para siempre en el ámbito del trabajo bajo patrón. Más que aludir a una superación de lo existente, el «Fragmento» es una caja de herramientas para el sociólogo. Describe una realidad empírica ante la mirada de todos: la realidad empírica del ordenamiento postfordista.

Tesis 3

La multitud refleja en sí la crisis de la sociedad del trabajo

La crisis de la sociedad del trabajo no coincide ciertamente con una contracción lineal del tiempo de trabajo. Este último, por el contrario, muestra hoy una inaudita persistencia. Las posiciones de Gorz y Rifkin sobre el «fin del trabajo»,[2] están equivocadas, sembradas de errores de toda clase y lo que es peor, impiden analizar la cuestión que evocan.

La crisis de la sociedad del trabajo consiste antes que nada en el hecho (tesis 2) de que la riqueza social está producida por la ciencia, por el *general intellect*, antes que por el trabajo distribuido por el individuo. El trabajo ordenado parece reducido a porciones virtualmente despreciables de una vida. La ciencia, la información, el saber en general, la cooperación, se presentan como la base de la producción. Ellos, ya no más el tiempo de trabajo. Este tiempo continúa valiendo como parámetro del desarrollo y de la riqueza social. La salida de la sociedad del trabajo constituye, por eso, un proceso contradictorio, teatro de furiosas antinomias y de desconcertantes paradojas. El tiempo de trabajo es la unidad de medida vigente, pero no por eso es verdadera. Ignorar uno de los dos lados —subrayar sólo la vigencia o sólo la no-verdad— no nos lleva lejos: en el primer caso ni siquiera nos percatamos de la crisis de la sociedad del trabajo, en el segundo se termina en la avalada representación pacífica según Gorz o Rifkin.

La superación de la sociedad del trabajo sobreviene en la forma prescrita del sistema social basado en el trabajo asalariado. El tiempo excedente, es decir, riqueza potencial, se manifiesta como miseria: dependencia, desocupación estructural —provocada por las inversiones, no por su falta—, flexibilización ilimitada en el empleo de la fuerza de trabajo, proliferación de jerarquías, restablecimiento de arcaísmos

2. A. Gorz, *Misères du présent, richesse du possible*, 1997; trad. esp. *Miserias del presente, riqueza de lo posible*, Barcelona, Paidós, 1998; J. Rifkin, *The End of Work*, 1995; trad. esp. *El fin del trabajo. El declive de la fuerza de trabajo global y el nacimiento de la era del supermercado*, Barcelona, Paidós, 1997.

disciplinarios para controlar a individuos ya no sometidos a los preceptos del sistema fabril. Esta es la tempestad magnética con la cual se despliega, en el plano fenoménico, una «superación» tan paradójica de cumplir sobre la misma base de aquello que quiere superar.

Repito la frase clave: la superación de la sociedad del trabajo se cumple según las reglas del trabajo asalariado. Esta frase no hace más que aplicar a la situación postfordista lo que Marx observó a propósito de la primera sociedad por acciones. Según Marx, con la sociedad por acciones se ha «superado la propiedad privada sobre la base misma de la propiedad privada». Vale decir: la sociedad por acciones atestigua la posibilidad de salida del régimen de la propiedad privada, pero esta afirmación conduce para siempre al interior de la propiedad privada, mejor dicho, potencia esta última desmesuradamente. Toda la dificultad, en el caso del postfordismo como en el de aquella sociedad por acciones, está en poder considerar simultáneamente los dos perfiles contradictorios, la subsistencia y el final, la vigencia y la superación.

La crisis de la sociedad del trabajo —acordemos— implica que toda la fuerza de trabajo postfordista puede ser descrita mediante la categoría con la cual Marx analizó al «ejército industrial de reserva», es decir, la desocupación. Marx creía que el «ejército industrial de reserva» era subdivisible en tres especies o figuras: *fluido* —hoy hablamos de *turn-over*, jubilaciones anticipadas, etc.—, *latente* —allí donde en cualquier momento puede llegar una innovación tecnológica a segar la ocupación—, *estancado* —en términos actuales: el trabajo en negro, precario, atípico. Fluida, latente o estancada es, según Marx, la masa de desocupados, no la clase obrera ocupada; un sector marginal de la fuerza de trabajo, no su sección central. Pues bien, la crisis de la sociedad del trabajo —con las características complejas que intentamos esbozar— hace que estas tres determinaciones sean aplicables, efectivamente, a la totalidad de la fuerza de trabajo. Fluida o latente o estancada es la clase trabajadora *ocupada* en cuanto tal. Toda distribución de trabajo asalariado deja traslucir su no-necesidad, su carácter de costo social excesivo. Pero esta no-necesidad se manifiesta siempre como perpetuación del trabajo asalariado precario o «flexibilizado».

Tesis 4

Para la multitud postfordista cada vez hay menos diferencia cualitativa entre tiempo de trabajo y de no-trabajo.

Hoy, el tiempo social parece salido de sus goznes pues ya no hay nada que distinga al tiempo de trabajo del resto de las actividades humanas. Por lo tanto, como el trabajo deja de constituir una praxis especial y separada, en cuyo interior rigen criterios y procedimientos peculiares, todo es distinto de los criterios y procedimientos que regulan el tiempo de no-trabajo. Ya no existe un límite neto que separe el tiempo de trabajo del de no-trabajo. En el fordismo, según Gramsci, el intelecto queda fuera de la producción; sólo al finalizar el trabajo, el obrero fordista lee el diario, acude a la sesión del partido, piensa, dialoga. Por el contrario, en el postfordismo, ya que la «vida de la mente» está plenamente incluida en el espacio-tiempo de la producción, prevalece una homogeneidad esencial.

Trabajo y no trabajo desarrollan idéntica productividad, basada sobre el ejercicio de facultades humanas genéricas: lenguaje, memoria, sociabilidad, inclinaciones éticas y estéticas, capacidad de abstracción y aprendizaje. Desde el punto de vista de «qué cosa» se hace y del «cómo» se hace no hay ninguna diferencia sustancial entre ocupación y desocupación. Podemos decir: la desocupación es trabajo no remunerado; el trabajo, por su parte, es desocupación remunerada. Tenemos motivos para afirmar tanto que nunca se deja de trabajar como que se trabaja siempre de menos. Esta formulación paradójica y también contradictoria, atestigua, en su conjunto, la salida de sus bisagras del tiempo social.

La antigua distinción entre «trabajo» y «no trabajo» se resuelve ahora entre vida retribuida y vida no retribuida. El confín entre una y otra es arbitrario, cambiante, sujeto a decisiones políticas.

La cooperación productiva de la que participa la fuerza de trabajo es cada vez más amplia y rica que la puesta en acción en el proceso laboral. Comprende también al no-trabajo, las experiencias y conocimientos madurados fuera de la fábrica y del oficio. La fuerza de trabajo valoriza al

capital solamente porque no pierde ya su calidad de no-trabajo —es decir su inherencia a una cooperación productiva más rica que aquella integrada al proceso laboral estrechamente acordado.

Ya que la cooperación laboral precede y excede al proceso laboral, el trabajo postfordista es siempre, además, trabajo sumergido. Con esta expresión no se entiende aquí un empleo no contractualizado, «en negro». Trabajo sumergido es, ante todo, la vida no retribuida, es decir, la parte de actividad humana que, homogénea en todo a aquella trabajadora, no es sin embargo computada como fuerza productiva.

El punto decisivo es reconocer que en el trabajo tiene un peso preponderante la experiencia madurada fuera de él, sabiendo sin embargo que esta esfera de experiencia más general, una vez incluida en el proceso productivo, se somete a las reglas del modo de producción capitalista. También aquí hay un doble riesgo: o bien se niega la dimensión de cuanto viene incluido en el modo de producción, o bien, en nombre de dicha dimensión, se niega la existencia de un modo específico de producción.

Tesis 5

En el postfordismo subsiste una separación permanente entre «tiempo de trabajo» y un siempre más amplio «tiempo de producción».

Marx distingue entre «tiempo de trabajo» y «tiempo de producción» en los capítulos XII y XIII del segundo libro de El capital. Pensemos en el ciclo siembra-cosecha. El jornalero se fatiga durante un mes —tiempo de trabajo—; luego viene el largo intervalo de maduración del grano —ahora tiempo de producción, pero no de trabajo; finalmente llega la época de la cosecha —otra vez tiempo de trabajo. En la agricultura y en otros sectores la producción es más extensa que la misma actividad laboral; por lo que esta última constituye apenas una fracción del ciclo total. Pues bien, la pareja «tiempo de trabajo»/«tiempo de producción» es una herramienta conceptual extraordinariamente pertinente para comprender la realidad postfordista, las articulaciones actuales de la jornada

laboral social. De aquellos ejemplos bucólicos de Marx, la separación entre «producción» y «trabajo» se adecua muy bien a la situación descrita por Marx en el «Fragmento sobre las máquinas», una situación en la cual el tiempo de trabajo se presenta como un «residuo miserable».

La desproporción toma dos formas distintas. En primer lugar, se halla dentro de cada jornada laboral de cada dependiente individual. El obrero vigila y coordina —tiempo de trabajo— el sistema automático de máquinas —cuyo funcionamiento define el tiempo de producción—; la actividad del trabajador se resuelve a menudo en una especie de mantenimiento. Se podría decir que, en el ámbito postfordista el tiempo de producción sólo se interrumpe a expensas del tiempo de trabajo. Mientras que la siembra es condición necesaria para la posterior fase de crecimiento del grano, la actual actividad de vigilancia y coordinación se coloca, de principio a fin, al lado del proceso automatizado.

Tenemos luego un segundo y más radical modo de concebir la desproporción. En el postfordismo el «tiempo de producción» comprende el tiempo de no-trabajo, la cooperación social que se radica en él (Tesis 4). Denomino por eso «tiempo de producción» a la unidad indisoluble de vida retribuida y vida no retribuida, trabajo y no-trabajo, cooperación social emergida y cooperación social sumergida. El «tiempo de trabajo» es sólo un componente, y no necesariamente el más relevante, del «tiempo de producción» así acordado. Esta constatación nos fuerza a reformular, en parte o del todo, la teoría del plusvalor. Según Marx, el plusvalor emana del plustrabajo, es decir, de la diferencia entre trabajo necesario —que reintegra al capitalista el gasto efectuado al adquirir la fuerza de trabajo— y el conjunto de la jornada laboral. Pues bien, debemos decir que el plusvalor en la época postfordista está determinado sobre todo por el hiato entre un tiempo de producción no computado como tiempo de trabajo y el tiempo de trabajo propiamente dicho. No sólo cuenta la separación, propia del tiempo de trabajo, entre trabajo necesario y plusvalor, sino también —o tal vez más— la separación entre tiempo de producción —que incluye en sí al no-trabajo y a su peculiar productividad— y tiempo de trabajo.

Tesis 6

El postfordismo se caracteriza por la convivencia de muy diversos modelos productivos y por otra parte, por una socialización extralaboral esencialmente homogénea.

A diferencia de la fordista, la actual organización del trabajo es siempre en manchas de leopardo. Las innovaciones tecnológicas no son universales: más que determinar un modelo productivo único y conductor, ellas mantienen con vida a una miríada de modelos diferenciados, resucitándolos de sus anacronismos y superaciones. El postfordismo reedita todo el pasado de la historia del trabajo, desde islas de obrero masa a enclaves de obreros profesionales, desde un inflado trabajo autónomo a restablecidas formas de dominio personal. Los modelos de producción sucedidos a través de prolongados periodos se representan sincrónicamente, casi del mismo modo que en una Exposición Universal. El fondo es la suposición de que esta proliferación de diferencias, esta rotura de formas organizativas, está construida por el *general intellect*, por la tecnología informático-telemática, por una cooperación productiva que incluye en sí al tiempo de no-trabajo. Paradójicamente, cuando el saber y el lenguaje devienen la principal fuerza productiva, se da una desenfrenada multiplicación de modelos de organización del trabajo, aunque en ecléctica convivencia.

Hay que preguntarse qué tienen en común el técnico de software, el obrero de la FIAT o el trabajador precario. Y debemos tener el coraje de responder: bien poco, en cuanto a las tareas, a la competencia profesional, a las características del proceso laboral. Pero también: todo, en cuanto a los modos y contenidos de la socialización extralaboral del individuo particular. Comunes son, por ejemplo, la tonalidad emotiva, las inclinaciones, la mentalidad, las expectativas. Sólo que este *ethos* homogéneo —oportunismo, charla, etc.—, mientras que en los sectores avanzados está incluido en la producción y delinea perfiles profesionales, para aquellos que están destinados a sectores tradicionales, como para el jornalero estacional que oscila entre trabajo y desocupación, se incorpora ante todo al «mundo de la vida». Para decirlo de otro modo: el punto de sutura se

encuentra entre el oportunismo en el trabajo y el oportunismo universalmente solicitado de la experiencia metropolitana. A la fragmentación de los modelos productivos, a su convivencia en forma de Exposición Universal, se le contrapone el carácter sustancialmente unitario de la socialización desenganchada del proceso laboral.

Tesis 7

En el postfordismo, el general intellect no coincide con el capital fijo, sino que se manifiesta principalmente como interacción lingüística del trabajo vivo.

Como ya se ha dicho en la segunda jornada del seminario, Marx identificó sin dudas al *general intellect* —el saber en cuanto principal fuerza productiva— con el capital fijo, con la «capacidad científica objetivada» en el sistema de máquinas. Así descuidó el lado, hoy absolutamente preeminente, por el cual el *general intellect* se presenta como trabajo vivo. Esta crítica obliga al análisis de la producción postfordista. En el denominado «trabajo autónomo de segunda generación», y también en los procedimientos operativos de una fábrica radicalmente innovada como la FIAT de Melfi, no es difícil reconocer que la conexión entre saber y producción no se agota en absoluto en el sistema de máquinas, sino que se articula en la cooperación lingüística de hombres y mujeres, en su concreto actuar conjunto. En el ámbito postfordista juegan un papel decisivo constelaciones conceptuales y esquemas lógicos que no pueden ya cuajar en capital fijo, siendo inescindibles de la interacción de una pluralidad de sujetos vivientes. El «intelecto general» comprende, por lo tanto, conocimientos formales e informales, imaginación, inclinaciones estéticas, mentalidad, «juegos lingüísticos». En los procesos laborales contemporáneos, somos pensadores y discursos que funcionan de por sí como «máquinas» productivas, sin que deban adoptar un cuerpo mecánico ni tampoco un alma electrónica.

El *general intellect* se vuelve un atributo del trabajo vivo cuando la actividad de este último consiste, en creciente

medida, en prestaciones lingüísticas. Es palpable aquí la falta de fundamento de la posición de Juergen Habermas. Basándose en las lecciones de Hegel a Jena, Habermas[3] opone el trabajo a la interacción, el «actuar instrumental» —o estratégico— al «actuar comunicativo». A su juicio, los dos ámbitos responden a criterios inconmensurables: el trabajo sigue la lógica medios/fines, la interacción lingüística se apoya en los cambios, en el recíproco reconocimiento, en el compartir un idéntico *ethos*. Hoy, sin embargo, el trabajo —dependiente, asalariado, productivo de plusvalor— es interacción. El proceso laboral ya no es más taciturno sino locuaz. El «actuar comunicativo» ya no pertenece a un terreno privilegiado, exclusivo, en las relaciones éticas, culturales, o en la política, se extende, en cambio, al ámbito de la reproducción material de la vida. Por el contrario, la palabra dialógica se instala en el mismo corazón de la producción capitalista. Con un añadido: para comprender verdaderamente a la praxis trabajadora postfordista debemos dirigirnos cada vez más a Saussure y Wittgenstein. Es cierto que estos autores se desinteresaron de las relaciones sociales de producción: sin embargo han reflexionado profundamente sobre la experiencia lingüística, con lo cual pueden enseñarnos mucho más acerca de la «fábrica locuaz» que lo que puedan los economistas profesionales.

Ya hemos dicho que una parte del tiempo de trabajo del individuo está destinada a enriquecer y potenciar la propia cooperación productiva, es decir, el mosaico del cual él es sólo un fragmento. Más claramente: es tarea del trabajador mejorar y variar la conexión entre su propio trabajo y las prestaciones de los demás. Es este carácter reflexivo de la actividad laboral el que asume una importancia creciente en los aspectos lingüísticos-relacionales, y el oportunismo y la charla se convierten en utensilios de gran relieve. Hegel había hablado de una «astucia del trabajar», entendiendo con ello la capacidad de secundar la causalidad natural a fin de utilizar la potencia con una finalidad determinada. Pues bien, en el postfordismo la «astucia» hegeliana ha sido suplantada por la «charla» heideggeriana.

---

3. J. Habermas, *Arbeit und interaktion*, 1968.

Tesis 8

El conjunto de la fuerza de trabajo postfordista, aún la más descualificada, es fuerza de trabajo intelectual, «intelectualidad de masas»

Denomino «intelectualidad de masas» al conjunto del trabajo vivo postfordista —ya no, se entiende, sólo a aquellos sectores particularmente cualificados del terciario— en tanto es depositario de competencia cognoscitiva y comunicativa no objetivable en el sistema de máquinas. La intelectualidad de masas es la forma preeminente con la cual se muestra hoy el *general intellect* (tesis 7). Es inútil aclarar que no me refiero de ningún modo a una erudición fantasmal del trabajo dependiente; no pienso que los obreros actuales sean expertos en temas de biología molecular o de filología clásica. Como he dicho en las jornadas precedentes, lo que viene sobresaliendo es el intelecto en general, es decir las actitudes más genéricas de la mente: la facultad del lenguaje, la disposición al aprendizaje, la memoria, la capacidad de abstracción y correlación, la inclinación hacia la autorreflexión. La intelectualidad de masas no tiene nada que ver con la obra del pensador —libros, fórmulas algebraicas, etc.—, sino con la simple facultad de pensar y de hablar. La lengua —como el intelecto o la memoria— es lo más difuso y menos «especializado» que se pueda concebir. No el científico sino el simple hablante es un buen ejemplo de intelectualidad de masas. Y esta última no tiene nada que compartir con una nueva «aristocracia obrera»; por el contrario, está ubicada en sus antípodas. Bien vista, la intelectualidad de masas no hace más que tornar verdadera, por primera vez, la ya citada definición marxiana de fuerza de trabajo: «la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales existentes en la corporeidad».

En relación con la intelectualidad de masas, es preciso evitar aquella mortífera simplificación en la cual caían los que buscaban siempre confortables repeticiones de experiencias transcurridas. Un modo de ser que tiene su fulcro en el saber y el lenguaje no puede ser definido según categorías económicas-productivas. No se trata, en suma, del siguiente eslabón de aquella cadena cuyos precedentes son el obrero de oficio y el obrero de la línea de montaje. Los aspectos característicos de la intelectualidad de masas, digamos su identidad,

no pueden ser hallados en relación con el trabajo, sino, ante todo, sobre el plano de la forma de vida, del consumo cultural, de los usos lingüísticos. Aún, y esta es la otra cara de la moneda, cuando la producción ya no es en modo alguno el lugar específico de formación de la identidad puesto que ahora mismo se proyecta sobre todos los aspectos de la experiencia, subsumiendo dentro de sí a la competencia lingüística, las inclinaciones éticas y los matices de la subjetividad.

La intelectualidad de masas se halla en el corazón de esta dialéctica. Difícilmente descriptible en términos económicos, productivos, justamente por ello —y no a pesar de ello— es un componente fundamental de la actual acumulación capitalista. La intelectualidad de masas —otro nombre de la multitud— está en el centro de la economía postfordista exactamente porque su modo de ser escapa totalmente a los conceptos de la economía política.

Tesis 9

La multitud pone fuera de juego a la «teoría de la proletarización»

En las discusiones teóricas marxistas la confrontación entre trabajo «complejo» —intelectual— y trabajo «simple» —sin cualidad— ha provocado no pocos dolores de cabeza. ¿Qué unidad de medida permite esta confrontación? Respuesta habitual: la unidad de medida coincide con el trabajo «simple», con el puro dispendio de energía psicofísica; el trabajo «complejo» es tan sólo un múltiplo del «simple». La proporción entre uno y otro puede ser determinada considerando los distintos costos de formación —escuela, especializaciones varias, etc.— de la fuerza de trabajo intelectual con respecto a la descualificada. En este momento me importa poco esta antigua y controvertida cuestión; deseo, sin embargo, aprovecharme instrumentalmente de la terminología empleada para ese propósito. Afirmo que la intelectualidad de masas —tesis 8—, en su totalidad, es trabajo «complejo», pero trabajo «complejo» irreductible a trabajo «simple». La complejidad, y también la irreductibilidad, derivan del hecho que esta fuerza de trabajo moviliza, en el cumplimiento de sus tareas,

competencias lingüístico-cognoscitivas genéricamente humanas. Estas competencias, o facultades, hacen que las prestaciones del individuo estén siempre señaladas por una elevada tasa de sociabilidad e inteligencia, aún no siendo asuntos especializados —aquí no hablamos de ingenieros o de filólogos, sino de trabajadores ordinarios. Lo que no es reducible a trabajo «simple» es, si se quiere, la calidad cooperativa de las operaciones concretas ejecutadas por la intelectualidad de masas.

Decir que todo el trabajo postfordista es trabajo complejo, no reducible a trabajo simple, significa también que la «teoría de la proletarización» resulta en la actualidad totalmente desenfocada. Esta teoría se centraba en afirmar la tendencia a la equiparación del trabajo intelectual con el manual. Por ello, resulta inadecuada para explicar la intelectualidad de masas o lo que es lo mismo, el trabajo vivo en cuanto *general intellect*. La teoría de la proletarización fracasa también en cuanto que el trabajo intelectual —o complejo— no es identificable con una red de saberes especializados, sino que se identifica con el uso de facultades genéricas lingüístico-cognoscitivas del animal humano. Éste es el pasaje conceptual —y práctico— que modifica todos los términos de la cuestión.

La fallida proletarización no significa que los trabajadores cualificados conserven nichos privilegiados. Significa ante todo que toda la fuerza de trabajo postfordista, en cuanto compleja o intelectual, no se caracteriza por aquella suerte de homogeneidad por sustracción que implica de por sí el concepto de «proletariado». Dicho de otro modo: significa que el trabajo postfordista es multitud, no pueblo.

Tesis 10

El postfordismo es el «comunismo del capital»

Las metamorfosis de los sistemas sociales de Occidente durante la década de 1930 han sido a veces designadas con una expresión tan perspicua como aparentemente paradójica: socialismo del capital. Con ella se alude al papel determinante asumido por el Estado en el ciclo económico, al finalizar el

laissez faire liberal, a los procesos de centralización y de planificación dirigida de la industria pública, a la política de pleno empleo, al principio del Welfare. La respuesta capitalista a la Revolución de Octubre y a la crisis de 1929 fue una gigantesca socialización —o mejor, estatalización— de las relaciones de producción. Para decirlo con la frase de Marx que citábamos hace poco: «una superación de la propiedad privada sobre el mismo terreno de la propiedad privada».

Las metamorfosis de los sistemas sociales de Occidente durante la década de 1980 y 1990 pueden ser sintetizadas del modo más pertinente con la expresión: comunismo del capital. Esto significa que la iniciativa capitalista orquesta en su propio beneficio precisamente aquellas condiciones materiales y culturales que le aseguraban un tranquilo realismo a la perspectiva comunista. Si pensamos en los objetivos que constituían el eje de aquella perspectiva: abolición de ese escándalo intolerable que es el trabajo asalariado; extinción del Estado como industria de la coerción y «monopolio de las decisiones políticas»; valorización de todo aquello que torna irrepetible la vida del individuo. Pues bien, en el curso de los últimos veinte años ha hecho su aparición una interpretación capciosa y terrible de estos mismos objetivos. En primer lugar: la irreversible contracción del tiempo de trabajo socialmente necesario ha tenido lugar el aumento del horario para los que están «dentro» y la marginación para los que están «fuera». Incluso ante un ajuste extraordinario, el conjunto de los trabajadores dependientes es presentado como «sobrepoblación» o «ejército industrial de reserva». En segundo lugar, la crisis radical o incluso la disgregación de los Estados nacionales se explica como reproducción miniaturizada, a modo de caja china, de la forma-Estado. En tercer lugar, después de la caída de un «equivalente universal» capaz de tener vigencia efectiva, asistimos a un culto fetichista de las diferencias: sólo que estas últimas, reivindicando un subrepticio fundamento sustancial, dan lugar a toda clase de jerarquías vejatorias y discriminatorias.

Si el fordismo había incorporado, y transcrito a su modo, algunos aspectos de la experiencia socialista, el postfordismo ha privado de fundamento tanto al keynesianismo como al socialismo. El postfordismo, basado en el *general intellect* y la multitud, declina a su modo instancias típicas del

comunismo —abolición del trabajo, disolución del Estado, etc.. El postfordismo es el comunismo del capital.

A espaldas del fordismo estuvo la revolución socialista en Rusia —y, aún derrotado, un intento de revolución en Europa occidental. Es lícito preguntarse qué movimientos sociales han hecho de preludio del postfordismo. Pues bien, creo que en las décadas de 1960 y 1970 se dio en Occidente una revolución derrotada. La primera revolución no insurreccional contra la pobreza y el atraso, más específicamente, contra el modo de producción capitalista, por lo tanto, contra el trabajo asalariado. Si hablo de revolución derrotada no es porque muchos hablasen de revolución. No me refiero al carnaval de la subjetividad, sino a un sobrio dato objetivo: por un largo período de tiempo, tanto en las fábricas como en los barrios populares, en las escuelas como en ciertas delicadas instituciones estatales, se enfrentaron dos poderes contrapuestos, con la consiguiente parálisis de las decisiones políticas. Desde este punto de vista —objetivo, sobrio— se puede sostener que en Italia y otros países occidentales, hubo una revolución derrotada. El postfordismo, es decir, el «comunismo del capital», es la respuesta a aquella revolución derrotada, tan distinta de la de la década de 1920. La calidad de la «respuesta» es igual y contraria a la calidad de la «pregunta». Creo que las luchas sociales de las décadas de 1960 y 1970 expresaban instancias no socialistas, es más, antisocialistas: crítica radical del trabajo; un acentuado gusto por las diferencias o, si se prefiere, una refinación del «principio de individuación»; ya no más la aspiración a apoderarse del Estado, sino la actitud —a veces muy violenta— de defenderse del Estado, de disolver el vínculo estatal como tal. No es difícil reconocer principios y orientaciones comunistas en la fallida revolución de las décadas de 1960 y 1970. Por ello el postfordismo, que constituye una respuesta a dicha revolución, ha dado vida a una paradójica forma de «comunismo del capital».

Apéndice

***General Intellect*, éxodo, multitud.**
Entrevista a Paolo Virno por el Colectivo Situaciones

Paolo Virno, napolitano, 50 años, vive a una manzana de Piazza dei Fiori, una de las más hermosas de Roma. La primera vez que visitamos su casa tuvimos el placer de probar su especialidad: pasta casera. Mientras cortaba tomate y trituraba albahaca, nos empezó a relatar parte de su vida y a hacer filosofía al estilo de Sor Juana: «Mientras se revuelve la olla».

Al día siguiente, con 37 grados de calor, nos volvió a recibir, por la tarde, para una conversación de varias horas. Este es el resultado de una charla que Virno inició con otra de sus especialidades no tan conocidas: la filosofía del lenguaje. De allí que la apertura esté marcada por uno de los conceptos fundamentales de su obra.

P. VIRNO. Como dice Aristóteles, el animal que tiene lenguaje, es un animal político justamente por esta capacidad. Bueno... ahora sí, empecemos con las preguntas.

SITUACIONES. En primer lugar, quisiéramos que nos cuentes un poco de tu biografía política e intelectual.

P. VIRNO. Como tantos otros, mi juventud, mi adolescencia, estuvo marcada por la insurrección de 1968. Vivía en Génova, iba a secundaria y comencé enseguida la experiencia política, esa política nueva que se respiraba en el aire y que, como ustedes decían ayer, correspondía a una idea de felicidad pública. Política y felicidad anduvieron de la mano

durante las luchas de clase en 1968. Si tuviera que expresarlo en forma sintética, el eje fundamental sería el siguiente: en ese momento se recompuso la larga separación entre la felicidad y la lucha contra el capitalismo. Así, quien sentía que había que luchar por la felicidad entendía que debía luchar contra el capitalismo y a la inversa: no se podía luchar contra el capitalismo si no era en nombre de una vida plena, completa. Insisto: es un poco lo que ustedes contaban ayer de la experiencia argentina; o sea, que es necesario tener algo más que las propias cadenas para poder luchar bien: hay que tener una realidad positiva que ya se pueda entrever en nombre de la cual luchar.

Luego, mi familia se mudó a Roma, donde entré en contacto con los compañeros obreristas, la tradición de los *Quaderni Rossi*, [1] aquellos compañeros que estaban a punto de fundar *Potere Operaio*;[2] tuve mucha suerte porque en un mundo de marxistas–leninistas, de tercermundistas, de pura casualidad yo, siendo muchacho, muy joven aún, encontré un tipo de pensamiento que, en cambio, no tenía un gran interés por el marxismo pero sí por Marx, que tomaba las páginas de Marx y las ponía en contacto directo con las luchas obreras. Además, en lugar de leer el Libro Rojo de Mao, el pensamiento obrerista leía los grandes clásicos del pensamiento burgués: Keynes, Schumpeter, también Thomas Mann,

---

1. Los *Quaderni Rossi* fueron una mítica revista teórica de orientación marxiana. Su principal propósito era lo que entonces se denominó *inchiesta operaia*, que consistía básicamente en cartografiar a nivel de planta y taller la emergencia de las nuevas figuras obreras y especialmente sus aspectos subjetivos más subversivos, lo que se llamó «el rechazo del trabajo». Fue fundada por Raniero Panzieri en 1959. Entre los años 1963 y 1966 la rica evolución de la revista acabó, sin embargo, en una escisión del grupo originario. De aquella escisión surgió la revista *Classe Operaia* dirigida por Mario Tronti, Sergio Bologna y Antonio Negri, con una vocación ya decidida de intervención política. Los *Quaderni Rossi* marcaron el origen del llamado *obrerismo italiano*. *[N. del E.]*
2. *Potere Operaio* fue la primera organización obrerista con vocación de masas. De orientación neoleninista, su acción se orientaba, principalmente, hacia las fábricas, pero tenía también una importante influencia en las universidades. El primer grupo se formó en Venecia, en 1967 y en otoño de 1969 se constituyó como organización en toda Italia. En 1973, con el declive del primer ciclo de luchas del 68 italiano, *Potere Operaio* se disolvió para dar lugar a nuevos experimentos políticos. *[N. del E.]*

Nietzsche, Carl Schmitt... Otra ventaja de este tipo de pensamiento político era que consideraba como el objetivo de nuestro tiempo la abolición, la eliminación, el rechazo del trabajo asalariado en cuanto tal: señalaba en la existencia del trabajo asalariado la gran barbarie de nuestro tiempo.

Así, comencé la militancia política en *Potere Operaio*, que en 1968 era el heredero revolucionario de los *Quaderni Rossi*, nacidos a principios de 1960. Realicé intervenciones frente a las fábricas de Roma, entre los estudiantes y, más tarde, me traslade a Milán y a Turín, desarrollando una labor política frente a las grandes fábricas del Norte: la Alfa Romeo en Milán y la FIAT en Turín.

Potere Operaio, como quizás sepan, tuvo una vida corta y feliz, pero de todas maneras corta, porque en 1973 el grupo se disuelve. A partir de ese momento, yo participé de las historias, de la vida del movimiento, sin pertenecer a ninguna organización.

El otro gran evento italiano que influyó en mí y en mis amigos y que nos atrapó por completo fue el llamado *movimiento del 77*.[3] El 77 fue considerado por nosotros como un nuevo inicio: el del surgimiento de las figuras del trabajo social que eran el resultado de la reestructuración capitalista; es decir, que no se defendían ya de la reestructuración capitalista sino que eran ellas mismas su punto de llegada. Este punto de llegada estaba constituido por el trabajo precario, el trabajo intermitente, el trabajo de la «intelectualidad de masas», etc. El hecho de que el postfordismo comenzase

---

3. El movimiento del 77 es ampliamente considerado en uno de los artículos clásicos de Virno «Do you remember counterrevolution» en *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*, Madrid, 2003, Traficantes de Sueños. Según Virno el movimiento del 77, formado por «estudiantes trabajadores y trabajadores estudiantes» y precarios de todo tipo asumió como propia la fluidez del mercado de trabajo, lo cual les permitió transformar el crecimiento del área de no trabajo y la precariedad en un recorrido colectivo, en una migración consciente del trabajo de fábrica. Se rompía así el nexo entre trabajo y socialización». Virno se apoyará, luego, en esta experiencia para reflexionar sobre la estrategia del *éxodo* teniendo en cuenta el *nomadismo* —desapego al puesto fijo de trabajo, que efectivamente en el 77 pasó a ser sólo un episodio temporal en la biografía de los jóvenes proletarios— característico de este movimiento. [*N. del E.*]

en Italia[4] con la revuelta de aquellos que serían luego los nuevos sujetos productivos es muy importante. En 1977, otros compañeros del viejo *Potere Operaio* y yo decidimos fundar una revista importante, significativa, que reflexionara sobre este nuevo comienzo, sobre esta modificación radical de la mentalidad, de las formas de pensar, de las formas de vida que, digamos, nos proyectaban a un más allá de la época del trabajo. La revista se llamó *Metrópoli* y los amigos con quienes la hacíamos eran Oreste Scalzone, ahora refugiado en Francia, Franco Piperno y otros. En 1979, en el marco de la operación represiva contra el movimiento italiano, *Metrópoli* como revista resulta criminalizada y nosotros somos apresados y encarcelados junto con otros compañeros del llamado «juicio 7 de abril», el juicio de Toni Negri.[5]

Comienza el tiempo de la cárcel, compartido con muchísimos compañeros. Algunos elementos recuerdan a la cárcel política del tiempo del fascismo, pero también era una cárcel en la que había muchísima discusión y muchísima elaboración teórica. Los mejores seminarios filosóficos que yo realicé en mi vida los hice en prisión. Nunca en la universidad encontré algo similar. En la cárcel cumplí en total tres años de prisión preventiva, antes del juicio. Al finalizar el primer juicio, en primera instancia, me condenaron a 12 años con el cargo de asociación subversiva y constitución de banda armada, pero mi banda no tenía nombre: no decían que yo era un dirigente o un militante, por ejemplo, de las Brigadas Rojas; era una banda sin nombre. Anónima. En el juicio, y esto es gracioso, a la banda se la llamaba simplemente «O», para indicar «Organización», pero, repito, era una organización sin nombre, sin identidad.

---

4. Según Virno el postfordismo «surgió» en Italia como un 77 invertido. Fue el capital quién, en un proceso que se debe considerar como una revolución a la inversa —una auténtica contrarrevolución—, se apoderó de las tendencias a la movilidad, al rechazo de la ética del trabajo y a la flexibilidad para reestructurar, sobre estas bases dinámicas, nuevos dispositivos para su propia reproducción. [*N. del E.*]

5. El 7 de abril de 1979 Toni Negri fue acusado de ser el jefe de una organización única, pero también ficticia, que comprendía un brazo político —la Autonomía Obrera— y un brazo armado —las Brigadas Rojas. Se le acusó también de ser el organizador del secuestro y asesinato de Aldo Moro y de «insurrección armada contra el Estado». Otras 30 personas fueron detenidas y juzgadas en este proceso. [*N. del E.*]

Salí en libertad a la espera del juicio de segunda instancia. En ese segundo juicio de apelación, yo y muchos otros imputados fuimos absueltos. De 12 años pasamos a la absolución. Después de ser absuelto, y ya estamos en 1987, decidí, además de la labor filosófica que mientras tanto había comenzado a realizar de forma importante, retomar la actividad política. Este nuevo inicio en la actividad política coincidió con la revista *Luogo Comune*.[6] *Luogo Comune* y, más en general, el análisis de las figuras del trabajo social y de las formas de vida, nace con un discurso sobre los *sentimientos*. La hipótesis era esta: si es cierto que el trabajo posfordista tiene en el centro la comunicación, la cultura en el sentido más amplio del término, entonces hay que comenzar el análisis a partir de ciertos sentimientos, pero sentimientos no en el sentido psicológico, sino sentimientos entendidos como formas de ser, formas de estar en el mundo, y entonces comenzamos a discutir de malos sentimientos: antes que nada, el *oportunismo*, luego el *cinismo* y finalmente el *miedo*. Creíamos que el *oportunismo*, por ejemplo, entendido como *sentimiento de masas*, significaba que cada individuo trabaja en contacto con muchas oportunidades distintas, oportunidades entendidas en un sentido técnico. El que trabaja en el postfordismo tiene que estar familiarizado con las más variadas opciones. Por tanto, un típico sentimiento moral malo como es el oportunismo se pone a trabajar como una virtud técnica. Esto significaba, al final de la década de 1980, tratar de entender cómo en el trabajo estaban en juego muchas cosas que antes tenían que ver con el tiempo del no-trabajo, cómo, de hecho, el límite, la línea de frontera, entre trabajo y no-trabajo se había debilitado o inclusive estaba, en parte, desapareciendo. Más tarde, *Luogo Comune* puso en el centro de su atención el famoso —o por lo menos famoso para el obrerismo italiano— *Fragmento sobre las máquinas* de los *Grundisse* de Marx y, sobre todo, el concepto de *intelectualidad de masas*[7]: *general intellect*.

---

6. *Luogo Comune*, revista política editada entre noviembre de 1990 y junio de 1993. se publicaron cuatro números. Además de Virno colaboraron en este proyecto: Giorgio Agamben, Franco Piperno, Antonio Negri, Sandro Mezzadra y Sergio Bianchi. [*N. del E.*]

7. *El fragmento de las máquinas*, un pequeño número de páginas que casi por casualidad encontramos en el Cuaderno VI de los *Grundrisse*, ha sido una fuente de inspiración permanente del *operaismo* italiano, una

Hacíamos una crítica a Marx, crítica entre comillas, diciendo que hoy la intelectualidad de masas ya no estaba depositada en la maquinaria, sino que existía y vivía en la cooperación del trabajo vivo. Lo decíamos con la siguiente fórmula: *general intellect igual a trabajo vivo en lugar de capital fijo*.

En efecto, la conexión entre saber y producción no se agota en el sistema de las máquinas, como decía Marx, sino que se articula necesariamente a través de los sujetos concretos. Hoy no es difícil ampliar la noción de *general intellect* mucho más allá del conocimiento que se materializa en el capital fijo, incluyendo también las formas de saber que estructuran las comunicaciones sociales e inervan la actividad del trabajo intelectual de masas. El *general intellect* incluye los lenguajes artificiales, las teorías de la información y de sistemas, toda la gama de cualificaciones en materia de comunicación, los saberes locales, los «juegos lingüísticos» informales e incluso determinadas preocupaciones éticas. En los procesos de trabajo contemporáneos, hay constelaciones enteras de conceptos que funcionan por sí mismas como «máquinas» productivas, sin necesidad de un cuerpo mecánico ni siquiera de una pequeña alma electrónica. Es un error comprender tan sólo o sobre todo la intelectualidad de masas como un conjunto de funciones: informáticos, investigadores, empleados de la industria cultural, etc. Mediante esta expresión designábamos más bien una cualidad y un signo distintivo de toda la fuerza de trabajo social de la época postfordista,

---

suerte de tesoro teórico que acompañó las derivas políticas del grupo en el curso mismo de los procesos de reestructuración. Allí, en esas pocas páginas, Marx afirma que «el capital trabaja a favor de su propia disolución como forma dominante de producción»; en la medida en que incorpora el trabajo científico general a la producción global, tiende a reducir el tiempo de trabajo necesario para la producción y por tanto a reducir la actividad viva de la que puede extraer plusvalor. Más recientemente, Negri, Virno y tantos otros, han resituado el concepto de *general intellect*, al hilo de la siguiente afirmación: «El desarrollo del capital fijo revela hasta qué punto el conocimiento social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata... en órganos inmediatos de la práctica social; del proceso vital real», y por tanto hasta que punto el trabajo es tendencialmente inmaterial. Sobre este asunto puede leerse «Algunas notas a propósito del General Intellect» también en P. Virno, *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*, Madrid, 2003, Traficantes de Sueños. [*N. del E.*]

es decir, la época en la que la información, la comunicación juegan un papel esencial en cada repliegue del proceso de producción; en pocas palabras, la época en la que se ha puesto a trabajar al lenguaje mismo, en la que éste se ha vuelto trabajo asalariado —tanto que «libertad de lenguaje» significa hoy ni más ni menos que «abolición del trabajo asalariado». La intelectualidad de masas son los nuevos contratados de la FIAT, escolarizados y ya socializados antes de entrar al taller; los estudiantes que, bloqueando las universidades, ponen en cuestión la forma misma de las fuerzas productivas con una voluntad de experimentación y de construcción; los inmigrantes, para los que la lucha sobre los salarios nunca puede separarse de una confrontación, incluso de fricciones, entre las lenguas, las formas de vida, los modelos éticos.

La intención de *Luogo Comune* era crear una red organizadora, o sea, producir ideas, como condición necesaria para retomar un discurso de política práctica. En esto fue un fracaso. El motivo noble del fracaso fue que los sujetos del trabajo posfordista habían encontrado, en poco tiempo, una representación política en la *nueva derecha*, porque de alguna manera la nueva derecha —Berlusconi y al principio la Liga Norte— representaba la intelectualidad de masas y también la crisis de la democracia representativa; lo hacía de una manera perversa, mala, pero en cierta forma lograron esa representación. En el pasado se dieron ejemplos de esto mismo: partidos reaccionarios de los trabajadores, partidos reaccionarios de los campesinos; en Italia, con la nueva derecha, tuvimos el *partido reaccionario de la intelectualidad de masas*. Este es el motivo noble, el motivo más concreto del fracaso. Pero también hubo una cierta incapacidad de nuestra parte para retomar la actividad política en condiciones nuevas, con sujetos nuevos. En *Luogo Comune* éramos todos, o casi todos, personas ligadas a las viejas luchas y a los viejos métodos de organización. Hubo tres seminarios teóricos muy lindos a principio de la década de 1990, en París, con los compañeros de *Futur Antérieur*,[8] que habían desarrollado

8. *Futur Antérieur,* revista y proyecto intelectual fundada, entre otros, por Toni Negri durante su exilio en Francia. La labor de *Futur Antérieur* ha sido central en la reactualización teórica del *operaismo* y en la proposición teórica de una nueva batería de conceptos de indudable valor para el movimiento global: multitud, éxodo, *general intellect*, poder constituyente... [*N. del E.*]

algunas temáticas similares a las nuestras sobre el trabajo: estoy pensando en Toni Negri, obviamente. Nuestros discursos en *Luogo Comune* sobre el *general intellect* en cuanto trabajo vivo se encontraron de acuerdo con el análisis de Negri, Lazzarato y otros sobre el trabajo inmaterial. Una especialidad de *Luogo Comune* fue, en cambio, el discurso sobre el *éxodo*. Por *éxodo* se entiende una política radical que no quiere construir un nuevo Estado. En síntesis, es sólo esto y, por tanto, se sitúa lejos del modelo de las revoluciones que quieren tomar el poder, construir un nuevo Estado, un nuevo monopolio de la decisión política; al contrario, se trata —en todo caso— de defenderse del poder y no de tomarlo.

Éxodo y general intellect significaron el intento de retomar una política práctica organizada, junto con los compañeros del Véneto —que son los *Desobedientes*[9] actuales. Fue una tentativa que no resultó por motivos grandes y pequeños, por incapacidad nuestra. Después de *Luogo Comune*, participé en *Derive Approdi*[10] que es el hijo, la inmediata consecuencia. *Luogo Comune* había nacido, como ya dije, con el discurso sobre los sentimientos, que tomó la forma de un libro que se llama *Sentimientos del más acá*. Con *Derive Approdi* se presentó el problema de cómo traducir, transformar, los discursos sobre *general intellect, multitud, éxodo*, en formas concretas de lucha. Por esa razón, hace tres años escribimos un documento titulado IWW (Immaterial Workers of the World), que es también el nombre de un viejo sindicato revolucionario de los Estados Unidos.[11] Este documento intentaba arrancar de los problemas más concretos del trabajo precario. Y proponía

9. *Los desobedientes*, conglomerado político italiano heredero de los disueltos *Tutte Bianche* —Monos Blancos— y con centro y actividad en un sector importante de los Centros Sociales del Norte de Italia. Han sido uno de los sujetos centrales en el movimiento de movimientos, con una práctica y estrategia conceptualizadas en torno a la desobediencia civil y desobediencia social. Para una información más detallada véase www.sherwood.it [*N. del E.*]

10. *Derive Approdi* —www.deriveapprodi.org— revista política fundada en 1992, coordinada y dirigida, sucesivamente o al mismo tiempo, por P. Virno, S. Bianchi, Bifo, Mezzadra y muchos otros. Su labor editorial está en la base de la renovación política de los movimientos sociales en Italia. [*N. del E.*]

11. Trad. esp. en *Contrapoder*, nº 4-5, Madrid, 2001, pp. 52-57. [*N. del E.*]

las cámaras del trabajo y del no–trabajo: sindicalización de base como condición necesaria para «salir de la dimensión simbólica» de la acción política. Nuestro problema era y sigue siendo cómo salir de la dimensión simbólica; esa dimensión simbólica que ha prevalecido también en las jornadas de Génova. Es decir, en Génova se trataba de un *meeting* de los «poderosos de la tierra» y el movimiento reaccionaba, pero reaccionaba sobre un *plano simbólico*. Este era también el límite de los *centros sociales* y de las formas de contracultura, de cultura alternativa. Por eso hicimos un discurso sobre las formas de lucha. Formas de lucha a inventar porque en la realidad posfordista la huelga frecuentemente no sirve o no es suficiente; sobre todo hay que movilizar a los trabajadores que son más chantajeados: los trabajadores de los Mc Donald's, de las empresas de limpieza, etc. Por tanto, se necesita inventar una forma de lucha equivalente a la vieja huelga. Ese fue quizá el intento más significativo de *Derive Approdi* y de ese documento sobre el sindicalismo de base.

Bueno, diría que, en grandes líneas, estas son las etapas de mi experiencia. Tengo que agregar que en los últimos 20 años una parte importante de mi tiempo estuvo dedicada al trabajo filosófico, centrado sobre cuestiones clásicas de la filosofía: el lenguaje, la temporalidad, la pregunta ¿qué es el tiempo histórico?, ¿cómo está hecho el tiempo histórico? Siempre pensé que este trabajo filosófico tenía una relación con la actividad política porque considero que elaborar un materialismo no reduccionista, sino de amplio respiro, es una condición importante para la crítica del capitalismo, para la lucha contra el capitalismo. Por tanto, entiendo la filosofía como un materialismo de «hombros fuertes» vinculado con la política. Sin embargo, tengo que admitir que se trata de una relación mediada, en última instancia. Naturalmente, existe también una cierta distancia y yo he vivido después de la cárcel justamente esta distancia entre filosofía y política; la viví en carne propia algunas veces como una esquizofrenia. Mucha parte de mi tiempo se iba en la escritura filosófica, luego debía ponerme otra máscara y hacer cosas políticas, aunque no fuese más que una revista política, pero ya era otro contexto, otro ámbito. Entonces, me dividí entre la escritura de libros filosóficos que buscaban contribuir a la fundación de un nuevo materialismo sobre problemas como nuestra relación con la muerte, la naturaleza, el tiempo y una praxis política.

Es posible que en los últimos años haya sido más *filósofo* que *político;* por otro lado, cada uno de nosotros está formado por las costumbres prácticas: si se dedica mucho tiempo al trabajo filosófico, éste te cambia. Por tanto, hay que tener en cuenta la doble cara, por momentos *filosófica*, por momentos *política,* de mi tiempo, de mi actividad. Dos caras relacionadas pero con una distancia inmensa, inevitable.

SITUACIONES. Querríamos conversar un poco sobre algunas de las cosas que vienes contando y, en particular, sobre la manera en que las expones en tu último libro, *Gramática de la multitud*. En primer lugar, nos interesaría saber cómo funciona en tu desarrollo teórico y político la noción de multitud. Hemos encontrado que el uso que haces de esta categoría en *Gramática...* desarrolla una dimensión —llamémosle ontológica— muy original. Algo así como que «la multitud es tanto fuente de lo bueno como de lo malo».

P. VIRNO. La multitud es una forma de ser; y por la expresión *forma de ser* entiendo algo fundamental, básico, de relación con el mundo, con los otros, con la vida. Hoy es la «multitud» y ya no el «pueblo» quien caracteriza todos los hábitos y las mentalidades de la vida social: las modalidades de trabajo, los juegos de lenguaje, las pasiones y los afectos, las formas de concebir la acción colectiva. El «pueblo» es de naturaleza centrípeta, converge en una *voluntad general*, es el interfaz o el reflejo del Estado. Por el contrario, la multitud es plural, huye de la unidad política, no firma pactos con el soberano, no porque no le relegue derechos, sino porque es reacia a la obediencia, porque tiene inclinación a ciertas formas de democracia no representativa.

Naturalmente, cada forma de ser es ambivalente. Lo importante es entender que esta ambivalencia de todas las formas se remite a la forma de ser fundamental. Pongo el ejemplo del *oportunismo*. El oportunismo de la multitud posfordista es hoy algo malo, porque significa aceptar la dominación. Pero el punto decisivo es que las insurrecciones de la multitud, las luchas de liberación de la multitud, comenzarán por esta sensibilidad por lo *posible*, o sea, por las distintas oportunidades.

Por tanto, se trata siempre de una *misma* familiaridad con *lo posible,* que puede transformarse en algo malo si se vuelve

servilismo, corrupción, oportunismo pero, a la vez, la misma cercanía a lo posible, la misma sensibilidad por lo posible, típica de la multitud, puede también construir luchas. En la absoluta negatividad del cinismo contemporáneo, en la adaptación oportunista, etc., es preciso captar una especie de aprendizaje de masa de las nuevas condiciones del conflicto.

El punto es que tanto lo malo como lo bueno derivan ambos del *mismo* núcleo, de la *misma forma de ser*. Por ejemplo, el pensamiento de la izquierda tradicional condena, critica, el oportunismo y piensa que el bien consiste en no tener en adelante una relación con *lo posible,* sino en tener nuevamente una vida bien definida. Nuestra idea era, en cambio, que la multitud de todas maneras tiene una forma de ser ligada a lo posible, a lo *contingente*. Esta sensibilidad por lo contingente puede devenir corrupción y oportunismo o puede devenir revuelta, pero siempre, tanto en la base de la corrupción como en la base de la revuelta, está la sensibilidad por el posible contingente. *Ambivalencia de la multitud*. Otro ejemplo: la multitud no se deja representar políticamente; dice: no más democracia representativa. Pero esta lejanía, esta indiferencia por la democracia representativa no excluye la presencia en la multitud de muchos pequeños Pétain —el general francés que, en la época de la ocupación nazi de Francia, colaboraba con Alemania— y muchos pequeños Pétain pueden controlar la multitud, a los muchos, y entonces, de nuevo, la posibilidad de lo malo está totalmente presente. Nosotros, en el número cuatro de *Luogo Comune*, llegamos a hipotetizar un *fascismo postmoderno* que se alimenta justamente de las formas de ser de la multitud. No decíamos que existiera este fascismo: era un discurso llevado al límite, un discurso hipotético pero que planteaba: «Miren que el problema del fascismo no es el problema clásico de la década de 1930, habrá formas de fascismo que se basen justamente sobre la multitud contemporánea y sus comportamientos». Bueno, este era el discurso sobre lo bueno y lo malo: el uso de la palabra ambivalencia. La multitud es una forma de ser a partir de la cual puede nacer una cosa pero también la otra: *ambivalencia*.

SITUACIONES. Si esta ambivalencia —de la multitud— se funda en un núcleo ontológico que habilita tanto unas posibilidades como sus opuestas y si es posible encontrar a lo

largo de la historia de la política y de la filosofía política moderna la recurrencia de esta ambivalencia —como en el caso de la «polémica Spinoza/Hobbes», pero también en el caso que ahora agregas del fascismo de la década de 1930 y del actual «fascismo postmoderno»—, ¿por qué afirmas, entonces, en Gramática de la multitud, que el postfordismo es un régimen propiamente ontológico?

P. VIRNO. Es una buena pregunta, una buena cuestión. Mi tesis es que el postfordismo saca a la luz directamente los carácteres de fondo de la especie humana. El postfordismo es, en el plano histórico y social, una repetición histórica y social de la antropogénesis. Yo creo que en el plano ontológico o, dicho de otro modo, en el plano de las condiciones invariables, constantes, de nuestra especie, de la especie humana, del homo sapiens, es correcta, al menos en parte, la teoría de la antropología filosófica que dice que el ser humano es, sobre todo, *no especializado*. Es el más pobre de los animales en relación a su carencia de instintos especializados y no tiene un ambiente preciso, determinado. En general, la cultura, la sociedad, disimuló, escondió esta condición creando formas de especialización para el animal no especializado y creando ambientes artificiales para el animal que no tiene ningún ambiente. Por tanto, digamos que cultura y sociedad escondían aspectos *distintivos* de la naturaleza humana. El postfordismo, en cambio, es la primera sociedad y la primera cultura que no esconde estos aspectos, sino que —por el contrario— los valoriza, los saca a plena luz. Piensen en la consigna universal, tanto en Argentina, en Italia y en Corea como en Europa del Este: *flexibilidad*. Flexibilidad en todas las lenguas del mundo significa *no especialización*. Lo mismo sucede con esta fea palabra: *globalización*, que de todas formas tiene como verdad el hecho de que los seres humanos deben vivir abiertamente, explícitamente, como esos seres que no tienen un ambiente bien definido. En este sentido, el postfordismo, la experiencia contemporánea, marca quizás una verdadera novedad porque, por vez primera, sociedad y cultura corresponden explícitamente a una condición ontológica.

Bueno, esta sería una respuesta sintética a la buena pregunta: la multitud no es sólo un sujeto social, sino que es esa forma de ser humana en la cual la condición ontológica

emerge explícitamente en el plano empírico, en el plano social. Multitud es sólo la otra cara del *éxodo*: los hombres y las mujeres que no quieren conquistar el poder, sino que en todo caso lo quieren extinguir, anular; no quieren construir un nuevo Estado, lo quieren extinguir, anular. La multitud tampoco tiene las características unitarias del *pueblo*. Posee, como categoría política, aspectos antropológicos y ontológicos. Entonces, pienso más en Hobbes que en Spinoza. En Hobbes, la multitud es entendida no sólo como categoría política, sino también como categoría ontológica porque para él en la forma de ser de los muchos, de lo múltiple, emerge la condición humana en cuanto tal.

SITUACIONES. A partir de esta singularidad histórica radical del postfordismo tendríamos, por un lado, el éxodo como el camino de fuga y de emancipación y, por otro, la amenaza de las propias potencias antropológicas que se nos enfrentan como fundamento de la dominación capitalista contemporánea. Y si seguimos bien el razonamiento, es aquí, en este último aspecto, donde aparece la categoría foucaultiana —en principio— de biopolítica, a la que dedicas unas páginas polémicas en *Gramática...* Allí precisas de manera muy estricta la legitimidad que le otorgas a esta noción y reniegas del uso generalizado de ella. Entonces la pregunta sería la siguiente: ¿puedes precisar tus objeciones con el uso de la categoría de biopolítica?

P. VIRNO. Sí, el uso que hacen Toni Negri y Michael Hardt...

SITUACIONES. Y también Giorgio Agamben...

P. VIRNO. Agamben es un problema... Agamben es un pensador de gran valor pero también, en mi opinión, un pensador sin ninguna vocación política. Así, cuando Agamben habla de *biopolítica* tiene la tendencia a transformarla en una categoría ontológica con valor ya desde el derecho romano arcaico. Y en esto, en mi opinión, está muy equivocado. El problema es, creo, que la biopolítica es sólo un efecto derivado del concepto de fuerza de trabajo. Cuando hay una mercancía que se llama fuerza de trabajo, está ya implícitamente el *gobierno sobre la vida*, la biopolítica. Agamben diría, en cambio, que la fuerza-trabajo es sólo uno de los aspectos de la biopolítica; yo digo lo contrario: sobre todo porque la fuerza

trabajo es una mercancía *paradójica* porque no es una mercancía real como un libro o una botella de agua, sino que es la simple *potencia de producir*. Cuando se transforma en mercancía la potencia en cuanto tal, entonces hay que gobernar el cuerpo viviente que mantiene esta potencia, que contiene esta potencia. Toni Negri y Michael Hardt, en cambio, utilizan biopolítica en un sentido histórico determinado, basándose en Foucault, pero Foucault habló de la biopolítica en muy pocas páginas —en relación al nacimiento del liberalismo—, Foucault no es una base suficiente para fundar un discurso sobre la biopolítica y mi temor, mi miedo, es que «biopolítica» pueda transformarse en una palabra que esconde, cubre, los problemas en vez de ser un instrumento para afrontarlos. Una *palabra fetiche*, una palabra «contraseña», una palabra con el signo exclamativo, una palabra que corre el riesgo de bloquear el pensamiento crítico en vez de ayudarlo. Tengo miedo de las palabras fetiche en política porque se parecen a los gritos del niño que tiene miedo de la oscuridad..., el niño que dice: «¡mamá, mamá!», «¡biopolítica, biopolítica!». No niego que haya un contenido serio en el término, sin embargo veo que el uso del término biopolítica es, a veces, un uso consolador, como el grito del niño, mientras que nosotros necesitamos, en todo caso, instrumentos de trabajo que sean útiles y no *palabras-propaganda*.

SITUACIONES. Una cosa que nos interesó de Gramática... es la forma en que derivas, del *general intellect*, la idea de una «vida no remunerada». Allí desarrollas una dialéctica a partir del carácter productivo de la vida en «sí misma» que anuncia que toda distinción entre ámbitos laborales y extralaborales es formal, en la medida en que el tiempo de producción de valor actual involucra todos los ámbitos de la reproducción vital. De esta manera, el postfordismo aparece como un momento «sin economía política posible».

P. VIRNO. Sí, porque el postfordismo transforma en instrumento de trabajo las capacidades humanas que antes tenían que ver —en todo caso— con la ética y la estética y, naturalmente, transforma estas capacidades humanas en instrumento de valorización económica. Pero en la economía política no hay categorías para valorar económicamente estas capacidades, por lo tanto hay una situación *paradójica*: la *riqueza de las naciones*, para decirlo como Adam Smith o, en otras palabras,

la economía, se produce con modalidades que ya no son pensables, concebibles, con las categorías de la economía política. También ésta es una paradoja de difícil solución. Pero, justamente, esta paradoja explica quizás por qué hay una dificultad tan grande, en muchos países entre los que figura Italia, para organizarse y luchar: porque en el trabajo entran muchas cosas de la vida y es muy difícil organizar políticamente «la vida», ése es el problema. En mi opinión, sobre esa equivalencia entre «vida no retribuida/vida retribuida» por la que preguntan, hoy debemos identificar una idea distinta de *riqueza*. En el fondo, lo que está en juego no es la distribución de la riqueza, sino la redefinición de lo que realmente es la riqueza, una redefinición que en última instancia no es económica y que es posible justamente teniendo en cuenta cómo se ha transformado hoy la economía posfordista. Entre quienes *no trabajan* pero están en relación con los demás, piensan y hacen una experiencia de la ciudad o, al menos, de los lugares en los que viven, y quienes *trabajan*, hay obviamente una diferencia monetaria, de salario, pero el tipo de capacidades son similares.

El hecho de considerar productivo también a quien hoy está sin trabajo significa modificar la idea misma de riqueza social. Esto naturalmente es difícil y abre un verdadero problema sobre cuál es la organización posible, sobre cuál es la organización que logra volver contra el capitalismo la *unidad* de trabajo y no-trabajo, de vida y producción. Todo se hace mucho más ambicioso respecto a las luchas del movimiento obrero tradicional pero, justamente por esto, también mucho más complejo. Una teoría de la organización incluye en sí misma todos los problemas mayores de la filosofía: esto lo decía también Lukács en *Historia y conciencia de clase*, pero hoy es aún más cierto.

SITUACIONES. ¿Crees que es posible sostener este punto de vista sobre el éxodo en las regiones del Tercer Mundo como, por ejemplo, en América Latina? Te lo preguntamos, porque a partir de los sucesos de diciembre, en Argentina, hubo voces muy polémicas sobre la capacidad de prolongar estas tesis a contextos en que las luchas y las resistencias tienen que vérselas con un Estado neoliberal extremo, corrupto y descompuesto que no se parece en nada a los Estados de la Europa Occidental. Por allí iba, sobre todo, la crítica del filósofo

argentino Nicolás Casullo, que sostiene que el éxodo, en nuestro país, no lo recorren tanto las multitudes, sino el Estado mismo.

P. VIRNO. Bueno, no es sólo un problema argentino, también en Italia o en Francia existe la tentación de considerar al Estado-nación como un refugio, una salvación frente a la globalización. Así, se considera al Estado-nación como el lugar de éxodo posible frente a la globalización, su violencia, sus leyes. Pero se trata —en Argentina, como en Francia e Italia— de una completa ilusión, de un sueño con los ojos abiertos que corre siempre el riesgo de convertirse en la pesadilla de las pequeñas patrias. El éxodo no es nostalgia, pero considerar al Estado-nación como un refugio sí es nostálgico. El éxodo no es un retroceder, sino un salir de la tierra del faraón; la tierra del faraón fue hasta hace una o dos generaciones el Estado-nación, hoy la tierra del faraón es el Estado mundial y los Estados nacionales son como caparazones vacíos, como cajas vacías y, por eso, sobre ellos se hace una carga emotiva que, naturalmente, es muy peligrosa, porque corre el riesgo de transformarse antes o después en xenofobia o, de todas maneras, en una actitud rabiosa y subalterna al mismo tiempo: rabia y subalternidad juntas, base de los distintos fascismos postmodernos.

Quiero ser aún más claro: no hablemos más de Argentina, Francia o Italia, hablemos de Palestina. Todos nosotros estamos en Jenin. Tanto ustedes como yo esperamos que se pueda crear un Estado palestino lo antes posible para salvar vidas, pero en el plano conceptual pienso que es un desastre la creación de un nuevo Estado que no tendrá ningún poder, que no tendrá ninguna de las prerrogativas de los antiguos Estados nacionales: se dará solamente el hecho de que los prisioneros no serán torturados, sino maltratados en su lengua materna, pero no me parece que sea una gran conquista. La gran ocasión que se daba todavía hace 10 años, en la época de la primera Intifada, era la de construir una forma de organización no necesariamente estatal, estadocéntrica. Todos los Estados nacionales hoy, los que existen o los que están por ser fundados, son la caricatura, la parodia de lo que fue el Estado-nación como la instancia que detentaba todos los derechos. Sabemos todos que muchísimas de las funciones económicas, de investigación científica —por no hablar de las funciones

militares—, se encuentran en otro lugar. De nuevo la ambivalencia: el éxodo es necesario pero puede tomar también una forma reaccionaria.

SITUACIONES. En Argentina, todas estas polémicas dieron lugar —en un contexto de asambleas, piquetes y de mucha movilización— a un debate «de y sobre» los intelectuales universitarios: ¿la inmanencia disuelve la idea de «distancia crítica» atribuida a la figura del intelectual? Después de la experiencia de la década de 1970 aparece una autoexigencia de distancia como condición misma del pensamiento pero, durante estos últimos tiempos, quienes vienen haciendo esta experiencia de politización callejera, reprochan a los intelectuales el «quedarse al margen» y una cierta incapacidad para pensar políticamente «desde fuera» de estos nuevos fenómenos. ¿Cuál es, a tu juicio, la posibilidad de articular la función del intelectual con las exigencias de un punto de vista inmanente de estas nuevas experiencias de lucha?

P. VIRNO. No creo que la inmanencia impida una mirada crítica, una mirada analítica. Tampoco que la inmanencia impida proponer nuevas palabras y nuevos conceptos, si no la inmanencia sería una cosa tristísima y deberíamos —junto con los sacerdotes católicos— elegir la trascendencia. En cambio, estamos convencidos de que la inmanencia permite ver mejor y más lejos, que no existe una mirada más panorámica que la de quien está situado en el plano, en un territorio. No será perfecta desde un punto de vista geométrico, que requiere en cambio una mirada desde lo alto de la montaña, pero desde el punto de vista de la geometría política es así: mira lejos solamente quien acepta también una cierta opacidad. Es mentirosa la mirada sin la opacidad de la inmanencia, es tan mentirosa como cuando en el desierto se tienen visiones. Y es pensando en uno mismo, en sus amigos, en la biografía de cada uno de nosotros, en las cosas que se vieron, en las que se hicieron y en las que no se supieron hacer, que nace decir «multitud» y ya no «pueblo». Claro que tienen que ver también los libros que leímos, las posiciones teóricas materialistas, todo lo que quieran, pero cuenta también una experiencia material, una experiencia directa. Si bien los intelectuales estamos de acuerdo con los libros —Marx, Hobbes, éste, el otro; y yo más que por Foucault tengo preferencias por Wittgenstein porque me ocupo de

filosofía del lenguaje—, la cosa decisiva de los libros para los materialistas y comunistas es, en el fondo, la frase cristiana «el verbo que se hace carne». Todo el materialismo esta ahí: lo demás es un poco palabrería. Se trata de entender, en cada ocasión, cómo un concepto, una abstracción, el «verbo», se *encarna*. Así, puede ser que la cuestión de la multitud sea una cuestión de filosofía política, del siglo XVII, pero la cosa decisiva es cuándo y cómo se encarna. Ahora hago yo una pregunta: entre los compañeros cultos argentinos ¿hay una lectura de Walter Benjamin?

En el fondo, las tesis sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin me parecen que van en este sentido, en esta dirección: que un momento presente se liga, dice Benjamin, en constelación, con un momento muy lejano pero con el que hay una especie de semejanza preciosa. Bueno, esto es decisivo para no ser progresista.

Como decía Borges, todo verdadero autor elige sus propios predecesores. Lo mismo vale para los movimientos: no necesariamente los predecesores para ustedes son las luchas de la década de 1960 y 1970, puede ser un episodio más lejano o también un episodio ocurrido en otro lugar; lo mismo vale para el movimiento italiano. No es cierto que el predecesor del movimiento antiglobalización sea el movimiento de la década de 1970 en Italia, puede ser una cosa mucho más lejana, podría ser la Comuna de París. O sea: los intelectuales se transforman en un problema muy grande desde el punto de vista político cuando, como en todos los países que logro imaginar, se vuelve decisiva la intelectualidad de masas. Por intelectualidad de masas, ya digo, entiendo el hecho que se trabaja con las facultades de la mente. No importa entonces el saber algo a nivel «erudito», importa el uso del lenguaje, del pensamiento, de las capacidades de abstracción comunes. Cuando el trabajo es así, está claro que los intelectuales en sentido restringido, los intelectuales «elevados», tienen un poco el papel de dirigentes políticos. No sé si soy claro: o sea, la manera de sentir de la intelectualidad de masas está estrechamente determinada, por lo general, por la intelectualidad «elevada», a veces más que por los dirigentes políticos de los partidos. En Italia, por ejemplo, el problema de los intelectuales en el postfordismo se planteó con el llamado «pensamiento débil» o pensamiento posmoderno. El pensamiento débil

fue desarrollado por filósofos con teorías que ofrecían una ideología de la derrota después del final de la década de 1970 y que jugaron un papel de inmediatos dirigentes políticos. Hay un problema específico sobre el tema de los intelectuales que no tiene que ser dejado de lado, justamente porque trata de los intelectuales «elevados» que tienen una voz pública y que pueden transformarse a veces en inmediatos dirigentes políticos de la multitud, de una multitud que no confía más en los partidos y que, en todo caso, recibe una influencia directa de parte del intelectual.

SITUACIONES. Otro filósofo argentino, Horacio González, comentó una entrevista tuya que salió en un diario de Argentina y que disparó, en parte, la discusión a la que hacíamos referencia, que se desarrolló, de manera imprevista, en la prensa escrita. Y bien, esta discusión, impulsada por Horacio, e inspirada, a su vez, por tus ideas sobre la multitud, consistía en discutir, de alguna manera, el antagonismo entre pueblo y multitud. Según Horacio, hay que esforzarse en hallar formas dialécticas que habiliten una política en la que «pueblo» no quiera decir, de manera mecánica y directa, dominación estatal, sino que se refiera a una memoria nacional, común, es decir, a todos aquellos elementos teorizados por Antonio Gramsci y sus páginas sobre la hegemonía. En fin, por allí va un poco la reflexión que te pedimos sobre la multitud y la política.

P. VIRNO. Me parece que la posición de González es muy similar a la de Jacques Ranciére, de quien he leído un escrito reciente publicado en la revista francesa *Multitudes,* donde sostiene que existe una relación dialéctica entre pueblo y multitud. En mi opinión, la carga de la prueba está del lado de Ranciére y de González: son ellos quienes deben mostrar que esta dialéctica es conceptualmente y prácticamente posible. En su posición respeto mucho la exigencia de una memoria, de tener de alguna manera una tradición, de tener recuerdos compartidos y, claro está, los recuerdos compartidos, la tradición que podemos tener, es aquella de las luchas obreras, proletarias, populares. Diría esto: la multitud es realmente una nueva forma de existencia política y, en algunos sentidos, hasta antropológica y por eso es un sujeto con suficiente potencia como para incorporar muchos de los buenos recuerdos de las aspiraciones del pueblo. Puede hacerse cargo de las exigencias de libertad que se vivieron en las luchas en

las que la clase obrera se expresaba y, sobre todo, se comportaba como pueblo. Otra vez aparece el discurso de Walter Benjamin: la capacidad de actualizar el pasado vinculándolo con las exigencias del presente. Respeto esto: yo no soy un posmoderno en el sentido de considerar como cosas desagradables la memoria y la tradición; al contrario, pienso que nadie pueda hacer siquiera una huelga de diez minutos sin una gran tradición a sus espaldas, y sería una cosa pobre la multitud si fuera sólo una muchedumbre solitaria, la masa solitaria, si fuera el individuo sin espacios, sin lugares, sin tiempos. Todo lo contrario: la multitud es también un conjunto de memorias y un gusto sensual por los lugares, por las historias que estos lugares nos cuentan, que estos lugares tienen, que un determinado «barrio» de Buenos Aires o un determinado *quartiere* de Milán contienen. Si esto no existiera, la multitud sería una cosa pobre, sería un discurso, en el peor sentido de la palabra, sociológico.

SITUACIONES Nuestra última pregunta vuelve un poco a tu obra... Nos ha interesado mucho el rastreo y el uso que haces allí de la noción de virtuosismo[12]. ¿Consideras el virtuosismo como la esencia de una política en el sentido autopoiético de la multitud? ¿Cómo asocias todo esto con la actual coyuntura italiana en la que, como decías hace un rato, la nueva derecha de Berlusconi se mantiene en el poder en base a su capacidad de «representar» a la multitud?

P. VIRNO. Una vez más: *ambivalencia*. En su significado más importante, virtuosismo significa que muchos trabajos hoy no tienen como conclusión un producto definido, físico, y que son parecidos a la ejecución de un pianista, una ejecución que no deja nada tras de sí pero que vale por sí misma. Lo importante de esto es que el virtuosismo siempre fue considerado como el modelo de la acción política. O sea, decir que hoy el trabajo se ha transformado, por lo menos en algunas de sus componentes, en virtuoso, significa decir que el trabajo posfordista absorbió en sí muchas características que anteriormente caracterizaban la *praxis* política. En la época

---

12. «Virtuosismo y revolución: notas sobre el concepto de acción política», en P. Virno, *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*, Madrid, 2003, Traficantes de Sueños. [*N. del E.*]

posfordista es el trabajo el que cobra las apariencias de la acción: imprevisibilidad, capacidad de empezar algo de nuevo, *perfomances* lingüísticas, habilidad para la elección entre posibilidades alternativas. Aristóteles había dicho que las formas de vida del ser humano eran tres: trabajo —*poíesis*—, política —*práxis*— y vida teorética —pensamiento puro. Bueno, yo creo que otra de las grandes innovaciones del postfordismo y de la multitud es que existe una confusión y una superposición entre estas tres formas de vida: el trabajo contiene en sí muchos aspectos del pensamiento y de la política. Y digo *política* en sus aspectos más antropológicos: relación con los demás, exponerse a la mirada de los otros, tener que lidiar con lo contingente y lo imprevisto; son categorías políticas que hoy se transformaron en categorías del trabajo. Entonces, hay una superposición, una confusión, entre las tres formas de vida clásicas de nuestra tradición y esto es muy importante y grave para la renovación radical de la acción política. En el fondo, el concepto de virtuosismo intenta señalar esta superposición.